



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Filozof czystego poznania : rzecz o Hermannie Cohenie

Author: Andrzej J. Noras

Citation style: Noras Andrzej J. (2018). Filozof czystego poznania : rzecz o Hermannie Cohenie. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

FILOZOF CZYSTEGO POZNANIA

RZECZ O HERMANNIE COHENIE

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3573

50^{lat}
**Uniwersytetu
Śląskiego**
w Katowicach

Andrzej J. Noras

FILOZOF CZYSTEGO POZNANIA

RZECZ O HERMANNIE COHENIE

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2018

Redaktor serii: Filozofia
Dariusz Kubok

Recenzent
Jan Woleński

Spis treści

Wstęp	7
Biografia filozofa	11

Część pierwsza Filozofia teoretyczna

Przedmarburski „psychologista”	23
Kantowska teoria doświadczenia (1871)	35
Lata 1871–1885	47
<i>Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften</i> . .	48
<i>Kants Begründung der Ethik</i>	50
<i>Platons Ideenlehre und die Mathematik</i>	60
<i>Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte</i> . .	63
Kantowska teoria doświadczenia (1885)	73
Lata 1885–1902	97
<i>Logik der reinen Erkenntnis</i>	105
Rozumienie systemu filozofii	107
Problem źródła (<i>Ursprung</i>)	115
Problem podstawy (<i>hypothesis</i>)	124
Komentarz do <i>Krytyki czystego rozumu</i>	131
Podsumowanie	137

Część druga Filozofia praktyczna

Etyka	143
Filozofia prawa	175

Filozofia religii	199
Estetyka	221
Psychologia	235
Zakończenie	243
Wykaz skrótów	245
Literatura	247
Indeks osobowy	269
Summary	275
Zusammenfassung	277

Wstęp

Gerhard Lehmann (1900–1987), wielce kontrowersyjna postać niemieckiej filozofii dwudziestego wieku, temat doktryny Hermanna Cohena podejmuje – bo nie można stwierdzić, że o nim pisał – trzy razy. Po raz pierwszy – w roku 1931, kiedy publikuje książkę poświęconą dziejom filozofii pokantowskiej. Cohen jest tam przedstawiony jako reprezentant idealizmu logicznego, pozostający pod przemożnym wpływem Hegla¹. Po raz drugi – w roku 1943, kiedy ukazuje się antysemicka w swej wymowie książka traktująca o współczesnej filozofii niemieckiej, w której zabrakło miejsca między innymi dla Hermanna Cohena, Edmund Husserl zaś, choć został przywołany i poświęcił mu Lehmann kilka stron, to nie został należycie oceniony. Husserl jest jednak w tej książce obecny, natomiast Cohen – nie. Brakuje Cohena w spisie osób, co z pewnością nie jest zwykłym przeoczeniem, lecz raczej świadomym zabiegiem autora, tak jak brakuje kilku innych ważnych filozofów, jak na przykład Emil Lask czy też Jonas Cohn. Mimo to nazwisko Cohena padło w książce jeden jedyny raz, kiedy mianowicie pisze Lehmann o Natorpie i podkreśla, że w Marburgu „w 1893 roku otrzymał katedrę obok H. Cohena”². Po raz trzeci Lehmann pisze o Cohenie w roku 1953, kiedy ukazuje się kolejny tom serii Samm-

¹ Zob. G. Lehmann: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 205–211.

² G. Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943, s. 72–73. Na marginesie warto dodać, że Lehmann był wydawcą *Opus postumum* Kanta (tomy 20. i 23. Akademie-Ausgabe), a w roku 1940 opublikował w Berlinie antysemicką książkę zatytułowaną *Der Einfluss des Judentums auf das französische Denken der Gegenwart*.

lung Göschen, tym razem poświęcony historii filozofii dziewiętnastego wieku. Jego autorem jest Lehmann, i to właśnie tam znajdują się słowa, które oddają w jakiś sposób sens prezentowanej filozofii: „Cohen jest arcykapłanem nauki”³. Dzisiejsza perspektywa każe jednak mieć na względzie wieloznaczność terminu „nauka”.

Skąd zatem w rozważaniach Lehmana taka rozbieżność sądów? Dlaczego tak wysoko ocenia filozofa, którego pomija w mrocznych czasach nazizmu? Kim jest Hermann Cohen, filozof niedawno jeszcze niemal zupełnie nieznany, który z czasem odzyskał należne mu miejsce wśród myślicieli przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku? Kim jest myśliciel, który przez tego samego badacza zostaje najpierw odrzucony, a później wychwalany pod niebiosa? Odpowiedź na postawione pytania nie jest prosta, tak jak nie są proste biografia i życiorys naukowy Cohena, myśliciela będącego twórcą neokantowskiej szkoły marburskiej. Samo skojarzenie ze szkołą marburską wywołuje w wielu dreszczyk emocji. Idzie przecież o myśliciela, który w znaczącym stopniu przyczynił się do uczynienia z małego, sennego Marburga, którego nie lubili bracia Wilhelm Karl Grimm (1786–1859) oraz Jacob Ludwig Karl Grimm (1785–1863), jednego z najważniejszych ośrodków filozoficznych przełomu wieków. Chodzi wreszcie o myśliciela, który wprawdzie ustępował sławą twórcom szkoły badeńskiej, ale jest to uzasadnione również faktem, że całą karierę naukową związał z jednym uniwersytetem. Związał zaś z jednym uniwersytetem nie dlatego, że był kiepskim filozofem, lecz z powodu wyznania religijnego, stanowiącego dla niego istotę jego egzystencji.

Również w Polsce Hermann Cohen nie jest już dziś postacią anonimową, gdyż powstało kilka monografii poświęconych jego filozofii, chociaż brakuje systematycznego przedstawienia jego koncepcji. Nie jest więc tak, że jest Cohen nieznany, skoro ukazało się w języku polskim kilka opracowań dotyczących zarówno neokantyzmu, jak i filozofii Cohena⁴. Istnieje jednak potrzeba zweryfikowania niektórych poglądów, zwłaszcza że badania nad filozofią neokantowską

³ G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953, s. 75.

⁴ Zob. np. W. Hanuszkiewicz: *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*. Warszawa 2011.

wciąż znajdują się w początkowej fazie. Z takiego stanu rzeczy wynika próba zrozumienia filozofii Hermanna Cohena w jej całości, mająca swe podstawy w przekonaniu, że należy zrozumieć źródła tej filozofii – co samo w sobie jest o tyle interesujące, że pojęcie „źródło” stanowi jeden z najistotniejszych elementów jego filozofii i z czasem staje się w niej pojęciem fundamentalnym.

Biografia filozofa*

Hermann Cohen urodził się 4 lipca 1842 roku w położonym nad Łabą miasteczku Coswig (Anhalt), które znajduje się niedaleko Wittenbergi, miasta Martina Lutra – dziś Lutherstadt Wittenberg, jako jedyne dziecko Gersona Cohena¹ i jego żony Friederike Cohen z domu Salomon. Ojciec filozofa był nauczycielem w szkole żydowskiej i kantorem w miejscowej synagodze. Początkowo uczy Cohena ojciec, natomiast w latach 1848–1852 chłopiec uczęszcza do państwowej szkoły w Coswig, by następnie przenieść się do oddalonego od domu około 20 kilometrów Dessau, gdzie w latach 1853–1857 uczęszcza do Gimnazjum Książęcego (Herzogliches Gymnasium in Dessau). W tym samym roku przenosi się Cohen do odległego Wrocławia, gdzie podejmuje naukę w Żydowskim Seminarium Teologicznym (Das Jüdisch-theologische Seminar Fränckelsche Stiftung zu Breslau). W roku 1861 Cohen przerywa studia teologiczne, by podjąć studia z filozofii i filologii klasycznej na Uniwersytecie Wrocławskim, chociaż maturę zdaje dopiero w roku 1864 eksternistycznie w St. Matthias-Gymnasium (dziś w budynku tym znajduje się Zakład Narodowy im. Ossolińskich). Najbardziej znanym nauczycielem Cohena z tego okresu jest Christlieb Julius Braniss (1792–1873), uczeń Schleiermarchera. Świadectwo dojrzałości otrzymuje 5 sierpnia 1864 roku.

W tym samym roku Cohen przenosi się do Berlina, gdzie – jak podkreśla przyjaciel Cohena, profesor filozofii w położonym trzydzieści kilometrów od Marburga Gießen, Walter Kin-

* Więcej na ten temat w mojej książce *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 547–550.

¹ Gerson Cohen urodził się 15 kwietnia 1797 roku, a zmarł 26 lipca 1879 w Marburgu, gdzie przeniósł się po śmierci żony.

kel (1871–1937)² – w poczet studentów przyjmuje go ówczesny prorektor Uniwersytetu Berlińskiego Friedrich Adolf Trendelenburg (1802–1872). W Berlinie Cohen słucha jednak przede wszystkim wykładów Heymanna (właśc. Chajima) Steinthala (1823–1899), językoznawcy i filozofa, który wspólnie z Moritzem (właśc. Mosesem) Lazarusem (1824–1903) wydawał czasopismo „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft”. Czasopismo ukazywało się w latach 1859–1890 (dwadzieścia tomów), a od 1891 do 1928 roku jako „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde”. Jego redaktorem naczelnym był najpierw pochodzący z Dzierżoniowa Karl Weinhold (1823–1901), następnie Johannes Bolte (1858–1937), Hermann Michel (1877–1946) i wreszcie Fritz Boehm (1880–1943). Czasopismo jest ważne również dlatego, że na jego łamach zadebiutował Cohen. Zanim to jednak nastąpi, Cohen doktoryzuje się, choć nie w Berlinie, lecz w Halle w roku 1865, a praca nosi tytuł *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentia doctrinae* (*Doktryny filozofów o antynomii konieczności i przypadku*)³. Sygnowana jest co prawda jako część pierwsza, ale część druga nigdy się nie ukazała. Obrona doktoratu przebiega pomyślnie 27 października 1865 roku.

Warto tu przytoczyć tezy dysertacji Cohena, gdyż wywarły one przemożny wpływ na dalsze losy jego filozofii:

„I. Omnem philosophiae progressum in psychologia constitutum esse.

II. Aristotelis metaphysicam e Platonis pendere.

III. Aeschylum non caecam sed justam credidisse necessitatem.

IV. Spinozam libertatem humanam nequaquam sustulisse.

V. Platonis Convivium post Phaedonem scriptum esse”⁴.

W tłumaczeniu na język polski brzmi to następująco:

² Zob. W. Kinkel: *Hermann Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924, s. 36.

³ H. Cohen: *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentia doctrinae*. Particula I. Halae 1865. (Przedruk w: H. Cohen: *Werke*. Hrsg. von H. Holzhey, H. Wiedebach. Bd. 12: *Kleinere Schriften*. I: 1865–1869. Hildesheim–Zürich–New York 2012, s. 1–39. Dalej cytowane jako HCW 12). Tam też znajduje się tłumaczenie na język niemiecki. Zob. H. Cohen: *Lehren der Philosophen über die Antinomie von Notwendigkeit und Zufälligkeit*. Teil 1. Übers. von A. Grundke, H. Wiedebach. In: HCW 12, 41–91.

⁴ HCW 12, 39; HCW 12, 91.

- „I. Wszelki postęp filozofii jest ugruntowany w psychologii.
- II. Metafizyka Arystotelesa wywodzi się z metafizyki Platona.
- III. Ajschylos nie wierzył w ślepą, lecz w sprawiedliwą konieczność.
- IV. Spinoza w żaden sposób nie unieważnił ludzkiej wolności.
- V. Platońska *Uczta* została napisana po *Fedonie*”.

Wypływa z tego kilka wniosków, przy czym wystarczy ograniczyć się do dwóch najważniejszych kwestii.

Po pierwsze, co wynika z faktu, że swoje berlińskie studia rozpoczyna Cohen od wykładów Steinthala, wpływ tego ostatniego zaznacza się wyraźnie w tezach rozprawy doktorskiej Cohena. Steinthal – o czym się dziś zapomina – w połowie dziewiętnastego wieku przywołuje utworzone przez Wilhelma von Humboldta (1767–1835) pojęcie *Völkerpsychologie*, dając początek nauce, która opiera się na założeniu, że myślenie uwarunkowane jest językowo, a zatem światopogląd ma swe uzasadnienie społeczne. Dlatego też termin można tłumaczyć jako „psychologia społeczna”, z zastrzeżeniem że chodzi o dyscyplinę, która łączy w sobie elementy etnologii i socjologii kultury, czyli w pewnym sensie o „antropologię kulturową”, choć reprezentanci tej ostatniej nie odwołują się ani do Alexandra von Humboldta – widząc w nim jedynie twórcę językoznawstwa porównawczego – ani tym bardziej do Heymanna Steinthala, który z tej perspektywy pozostaje nieznany. Z dzisiejszego punktu widzenia ważne jest jednak również to, że psychologia Steinthala odwołuje się do psychologii Johanna Friedricha Herbarta (1776–1841). Zatem już pierwsza konstatacja wydaje się zaskakująca: punkt wyjścia filozofii Cohena stanowi psychologia, co jest niezwykle ważne w świetle jego późniejszych poczynąń. Można rzec paradoksalnie, że sytuacja przedstawia się następująco: punkt wyjścia Cohena jest uwarunkowany psychologicznie, podczas gdy z dzisiejszej perspektywy całość jego filozofii postrzega się jako wyraz radykalnego antypsychologizmu. Czyżby więc na późniejszym etapie swej twórczości Cohen spłacał dług wobec filozofii, dystansując się od psychologicznego punktu wyjścia? Dość powiedzieć, na co zwraca uwagę również Klaus Christian Köhnke (1953–2013)⁵, że między rokiem 1866 a 1869

⁵ K.Ch. Köhnke: „*Unser junger Freund*”. Hermann Cohen und die *Völkerpsychologie*. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx und E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 62.

Cohen opublikował trzy psychologiczne rozprawy w czasopiśmie Steinthala i Moritza Lazarusa. Jako pierwszy, w roku 1866 został opublikowany artykuł poświęcony Platonowi – *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt*⁶. To zresztą wzmacnia aurę tajemniczości wokół filozofii Cohena. Znany neokantysta, twórca szkoły marburskiej nie rozpoczyna od Kanta, lecz od Platona, i to interpretowanego w sposób psychologiczny. W następnym tomie – sygnowanym datą 1868 – Cohen zamieścił tekst *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt*⁷, którego część druga ukazała się w następnym tomie, opublikowanym rok później⁸. W tym samym tomie ukazał się trzeci tekst, poświęcony poetyckiej fantazji i mechanizmowi świadomości⁹.

Problem Platona jest zresztą kluczowy dla filozofii Cohena, a sprawa nie jest tak jednoznaczna, jak mogłoby się wydawać, na co szczególnie zwraca uwagę Karl-Heinz Lembeck, pisząc: „Już na podstawie tego można powiedzieć, że fałszywym, gdyż zbyt prostym, byłby taki model, zgodnie z którym chciałoby się Cohena postrzegać wprost jako »kantystę«, który ponadto poświęcił się historii filozofii, a w niej szczególnie filozofii greckiej. Rzecz ma się raczej odwrotnie: uniwersalnie wykształcony człowiek w swoich studiach trafia na Kanta (najpóźniej u Trendelenburga) – i poszukuje teraz sensownego włączenia tego Kanta do swojego obrazu historii filozofii”¹⁰. Chronologia potwierdza tezę Lembecka, ponieważ pierwszy naukowy artykuł dotyczył psychologicznie rozumianego Pla-

⁶ H. Cohen: *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1866, Bd. 4, s. 403–464. (Przedruk w: HCW 12, 101–191).

⁷ H. Cohen: *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1868, Bd. 5, s. 396–434.

⁸ H. Cohen: *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt II*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1869, Bd. 6, s. 113–131. (Przedruk w: HCW 12, 271–343).

⁹ H. Cohen: *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1869, Bd. 6, s. 173–263. (Przedruk w: HCW 12, 345–463). Co interesujące, mechanizm świadomości obecny jest jeszcze w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Zob. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. Berlin 1871, s. 164 (dalej cytowane jako KTE A).

¹⁰ K.-H. Lembeck: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg 1994, s. 19.

tona, a dopiero później zainteresowanie Cohena wzbudził Kant. Będzie jeszcze o tym mowa.

Po drugie, ujawnia się owo znaczenie filozofii Platona, i to w trojakim rozumieniu. Najpierw w kontekście jego pojmowania ze względu na problem psychologizmu, następnie z powodu ważności dla Arystotelesa, wreszcie za sprawą Wincentego Lutosławskiego i jego ustaleń w owym czasie w kwestii chronologii¹¹. Jest to tym istotniejsze, że Cohen broni tezy o pierwszeństwie *Fedona* względem *Uczty*, co pozostaje w sprzeczności z ustaleniami Lutosławskiego. Ukazuje się tu jednak niezwykle ważna kwestia, a mianowicie konieczność rozpoczęcia analiz od Platona.

Po skończeniu studiów Cohen pracuje jako docent prywatny na Uniwersytecie Berlińskim, a kolejnym etapem jego działalności naukowej jest zajęcie się Kantem, co w tamtym czasie miało związek z odniesieniem się do sporu, jaki o filozofię Kanta toczyli Friedrich Adolf Trendelenburg i Kuno Fischer (1824–1907)¹². Cohen opublikował najpierw artykuł *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* (O kontrowersji między Trendelenburgiem a Kunonem Fischerem)¹³, następnie zaś książkę *Kants Theorie der Erfahrung* (Kantowska teoria doświadczenia)¹⁴. Praca miała trzy wydania za życia Cohena – drugie w 1885 roku¹⁵, a trzecie – w roku 1918 roku¹⁶, na-

¹¹ Zob. W. Lutosławski: *The origin and growth of Plato's logic. With a account of Plato's style and of the chronology of his writings*. London 1897.

¹² Zob. na ten temat A.J. Noras: *Debata Trendelenburg – Fischer. Problem obiektywności Kantowskich form zmysłowości*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2013, nr 1, s. 267–297.

¹³ H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1871, Bd. 7, s. 249–296. (Przedruk w: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Berlin 1928, s. 229–275).

¹⁴ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. Berlin 1871 (paginacja jest zgodna z: Idem: *Werke*. Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*. Teil 1.3: *Erste Auflage 1871*. Hildesheim 1987; HCW 1.3.).

¹⁵ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. Berlin 1885. (Dalej cytowane jako KTE B).

¹⁶ H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918 (paginacja jest zgodna z: Idem: *Werke*. Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*. Teil 1.1: *Text der dritten Auflage 1918 und Einleitung von Geert Edel*. Hildesheim 1987; HCW 1.1. Dalej cytowane jako KTE C). To wydanie, jako

tomiast czwarte ukazało się w roku 1925. Książka trafiła do księgarń w listopadzie 1871 roku – załączony do książki przesłanej Langemu list nosi datę 16 listopada 1871¹⁷ – i jeszcze tego samego miesiąca została przedstawiona jako habilitacja na Uniwersytecie Berlińskim, ale Trendelenburg i Friedrich Harms uznali ją za niewystarczającą. Kiedy w marcu 1873 roku – wówczas Trendelenburg już nie żył – Cohen podjął drugą próbę, również ona nie przyniosła pozytywnego rezultatu. W tym bowiem wypadku nie dopuszczono go nawet do kolokwium¹⁸. W kwietniu 1873 roku zmarła matka Cohena i musiał się on zająć ojcem. Cohen ze swoją habilitacją miał dwukrotnie kłopoty, chociaż w każdym wypadku z innego powodu. W pierwszym – niewątpliwie doszło do konfliktu między Cohenem a Trendelenburgiem: Cohen dowiedział, że ten ostatni w zasadzie nie zrozumiał Kanta. W drugim wypadku sytuacja przedstawiała się następująco: Trendelenburg już nie żył, ale materiał, który przedstawił Cohen, okazał się niewystarczający. Był nim niedokończony rękopis książki poświęconej ugruntowaniu etyki, ale opublikowanej dopiero w roku 1877¹⁹.

Książka *Kantowska teoria doświadczenia*, która stanowiła podstawę pierwszej nieudanej próby habilitowania się w Berlinie, znalazła jednak stronnika. Był nim Friedrich Albert Lange (1828–1875), nominowany w maju 1872 roku profesor w Marburgu, a pośrednikiem był August Stadler (1850–1910). Lange starał się pomóc Cohenowi, chociaż sam stał się obiektem ataku ze strony Cohena za naturalistyczne ujęcie Kantowskiego *a priori*²⁰. Nie do końca wiadomo, czy chodzi w tym fragmencie o Langego, ale Kinkel notuje: „Jeden profesor filozofii, którego nazwisko nie ma tu nic do rzeczy, stwierdził, że »Kantowska

najpełniejsze, stało się podstawą polskiego tłumaczenia zob. H. Cohen: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Kęty 2012. (Dalej cytowane jako KTD).

¹⁷ Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel–Stuttgart 1986, s. 1.

¹⁸ Zob. U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 113.

¹⁹ H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877. (Dalej cytowane jako KBE A).

²⁰ KTE A, 207–208.

krytyka czystego rozumu» stanowi całkiem dobry komentarz do »teorii doświadczenia« Cohena²¹. Prawdopodobnie tak, skoro tym razem udało się habilitować. Cohen dostarczył rękopis pracy poświęconej pismom przedkrytycznym Kanta, pierwotnie zatytułowanej *Kants vorkritische Schriften in ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*, oraz wcześniejszą pracę *Kantowska teoria doświadczenia*. Wprawdzie recenzenci – Georg Weißenborn (1806–1874) i Lange – nie byli zgodni, a kością niezgody stała się osoba Kunona Fischera (Weißenborn miał za złe Cohenowi polemikę z Fischerem, Lange zaś jego krytykę Fischera uważał za znakomitą), ale stanęło na tym, że Cohen złagodzi nieco swe stanowisko i kiedy tak się stało, wtedy praca ukazała się pod zmienionym tytułem jako rozprawa habilitacyjna²². 16 października 1873 roku odbył się egzamin, 6 listopada zaś przyszły twórca szkoły marburskiej otrzymał *venia legendi*. Po habilitacji Cohen pracował w Marburgu, a przedwczesna śmierć Langego spowodowała, że 5 lutego 1876 roku zastąpił go na katedrze filozofii w Marburgu, jako pierwszy niemiecki profesor pochodzenia żydowskiego. W tym kontekście niezwykle interesujące jest to, że gdy uczeń Cohena i marburczyk Ernst Cassirer (1874–1945) w roku 1929 obejmował urząd rektora Uniwersytetu w Hamburgu, był wówczas pierwszym niemieckim uczonym pochodzenia żydowskiego, który osiągnął to stanowisko. W tym miał swe źródło ogromny szacunek, jakim do końca swoich dni Hermann Cohen darzył Langego, a czego dowodem między innymi ostatni akapit *Przedmowy do wydania drugiego książki Kantowska teoria doświadczenia* z roku 1885²³ bądź też *Wprowadzenie do filozofii Langego*, o którym będzie mowa później.

6 czerwca 1878 roku Cohen poślubił Marthę Lewandowską (20 czerwca 1860–12 września 1942), córkę urodzonego we Wrześni, ale żyjącego w Berlinie kompozytora i kantora synagogi mieszczącą się przy Oranienburgerstraße Louisa Lewandowskiego (1821–1894). Marthę poznał dzięki przyjaźni z lekarzem Hermannem Lewandowskim (1844–1900), którego wujem był Louis Lewandowski. Martha Cohen, wdowa po Hermannie Cohenie, została 1 września 1942 roku prze-

²¹ W. Kinkel: *Hermann Cohen...*, s. 53.

²² H. Cohen: *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Berlin 1873.

²³ Zob. KTD, 35.

transportowana do obozu w Theresienstadt (Terezin), gdzie zmarła 12 września i została spalona, a prochy wrzucono do rzeki Eger (Ohrza)²⁴. W tym samym roku opublikował Cohen drugi ważny tekst poświęcony Platonowi, tym razem napisany z nieco innej perspektywy niż ten, który ukazał się jako pierwszy²⁵. Teraz w życiu Cohena nastąpił okres niezwykle intensywnej pracy naukowej, który zakończył się dopiero w roku 1912, kiedy to 5 czerwca złożył prośbę o emeryturę. Prośba została rozpatrzona bardzo szybko i już 11 czerwca otrzymał pozytywną odpowiedź, a wyznaczonym terminem był 1 października 1912 roku. Po otrzymaniu emerytury udał się do Berlina i tam od 1913 roku wykładał w Instytucie Nauki Żydowskiej (Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums), który działał w latach 1872–1942. Było to możliwe dlatego, że dla uczczenia siedemdziesiątej rocznicy urodzin Cohena członek rady nadzorczej Instytutu Siegfried Brünn ofiarował 100 000 marek w celu zorganizowania katedry filozofii religii²⁶. Z czasów berlińskich najbardziej znanym uczniem Cohena był Franz Rosenzweig (1886–1929). Cohen nigdy nie był powoływany na żaden niemiecki uniwersytet, co stanowi jedynie dowód narastającego antysemityzmu, ale o tym później. Hermann Cohen zmarł w Berlinie 4 kwietnia 1918 roku, a pogrzeb odbył się 7 kwietnia. Mowę pogrzebową wygłosił uczeń Ernst Cassirer²⁷.

Zanim jednak Hermann Cohen przeszedł na emeryturę, stworzył neokantowską szkołę marburską, która powstawała stopniowo w czasie jego pracy w Marburgu. Najpierw okazało się – jeszcze za życia Langego – że katedrę po zmarłym 4 czerwca 1874 roku Georgu Weißenbornie otrzymał nie Cohen, lecz Julius Bergmann (1839–1904), który do śmierci pracował w Marburgu. Dopiero przedwczesna śmierć Langego przyczyniła się do tego, że Cohen otrzymał w Marburgu profesurę zwyczajną (1876). Rok później ukazała się praca

²⁴ Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. VIII.

²⁵ H. Cohen: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1878.

²⁶ Zob. H. Wiedebach: *Einleitung*. In: H. Cohen: *Werke*. Bd. 16: *Kleinere Schriften*. V: 1913–1915. Hrsg. von H. Holzhey, J.H. Schoeps, Ch. Schulte. Hildesheim 1997, s. IX. (Dalej cytowane jako HCW 16).

²⁷ E. Cassirer: *Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918*. In: H. Cohen: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland, E. Cassirer. Berlin 1928, s. IX–XVI.

poświęcona etyce, a w roku 1889 – dzieło z zakresu estetyki²⁸. Publikując książkę z zakresu estetyki, Cohen zamknął pewien etap swego życia. O tym okresie powiada się, że był przedstawieniem trzech Kantowskich *Krytyk* w nowym świetle, a mianowicie w świetle idealizmu krytycznego. Później nastąpić miało autorskie odniesienie do tych samych kwestii i znowu w perspektywie trzech *Krytyk* Kanta. Problem wszakże polega na tym, że kwestia nie jest tak jednoznaczna, niemniej jednak prawdą jest, że Cohen opublikował najpierw *Logikę czystego poznania*²⁹, dwa lata później – *Etykę czystej woli*³⁰, a w roku 1912 – *Estetykę czystego uczucia*³¹, co stanowi odwołanie do trzech *Krytyk*.

Wydarzeniem o istotnym znaczeniu dla kształtowania się szkoły marburskiej było pojawienie się w Marburgu Paula Natorpa (1854–1924), dopiero bowiem wraz z przybyciem Natorpa można mówić o początkach szkoły marburskiej. Natorp najpierw studiował w Bonn muzykę – Johannes Brahms (1833–1897) poradził mu jednak, żeby nie zajmował się zawodowo muzyką – oraz filologię klasyczną pod kierunkiem Hermanna Usenera (1834–1905). Następnie w roku 1874 podjął studia filozoficzne w Straßburgu pod kierunkiem pozytywisty Ernsta Laasa (1837–1885), które zakończył w roku 1876 pracą z zakresu historii³². Przez pewien czas Natorp pozostawał w kontakcie z Paulem Antonem de Lagarde (1827–1891), który uchodzi w Niemczech za ojca Holokaustu. W Marburgu znalazł się Natorp w roku 1880 i został pomocnikiem bibliotekarza, zastępując swego przyjaciela Georga Welkera, i znalazł

²⁸ H. Cohen: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889. (Dalej cytowane jako KBÄ).

²⁹ H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902. Przedruk w: H. Cohen: *Werke*. Bd. 6: *Logik der reinen Erkenntnis*. Einleitung von H. Holzhey. 4. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 1977. (Dalej cytowane jako HCW 6).

³⁰ H. Cohen: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904.

³¹ H. Cohen: *System der Philosophie*. 3. Theil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Berlin 1912. Przedruk w: H. Cohen: *Werke*. Bd. 8: *System der Philosophie*. 3. Theil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Erster Band. Einleitung von G. Wolandt. 3. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2005; H. Cohen: *Werke*. Bd. 9: *System der Philosophie*. 3. Theil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Zweiter Band. 3. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2005. (Dalej cytowane jako HCW 8 i HCW 9).

³² P. Natorp: *Quos auctores in ultimis belli Peloponnensiaci annis describendis secuti sint Diodorus Plutarchus Cornelius Iustinus*. Straßburg 1876.

się – jak trafnie ujmuje to Ulrich Sieg – „w cieniu Cohena”³³. Atmosfera intelektualna Marburga musiała jednak odpowiadać Natorpowi, skoro już rok później przedstawił poświęconą teorii poznania Kartezjusza rozprawę habilitacyjną, napisaną w duchu idealizmu krytycznego³⁴. W odróżnieniu od Cohena Natorp brano pod uwagę przy obsadzie niektórych katedr, jak na przykład Uniwersytetu w Czerniowcach (dziś Ukraina), czy też Uniwersytetu w Dorpacie (dziś Tartu w Estonii). Natorp pozostał w Marburgu, a kiedy w roku 1893 ustąpił Julius Bergmann, otrzymał katedrę filozofii i pedagogiki, którą kierował do przejścia na emeryturę w roku 1922. Czas, kiedy Cohen i Natorp pracowali razem, a więc lata 1893–1912, to okres największego rozkwitu szkoły marburskiej. Później Cohen przeszedł na emeryturę i opuścił Marburg, Natorp zaś pracował w Marburgu do roku 1922. Zmarł 17 sierpnia 1924 roku. Z ostatnim okresem życia Natorpa wiąże się współpraca z Martinem Heideggerem, który w Marburgu przebywał w latach 1923–1929.

³³ Zob. U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus...*, s. 158.

³⁴ P. Natorp: *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgesichte des Kriticismus*. Marburg 1882.

Część pierwsza

FILOZOFIA TEORETYCZNA

Przedmarburski „psychologista”

Hermann Cohen rozpoczyna swą karierę naukową jako uczeń Steinthala – a zatem również Lazarusa – i już w punkcie wyjścia znajduje się w sytuacji mało komfortowej dla kogoś, kto w przyszłości podejmie walkę z psychologizmem. Polemizuje ze stanowiskami Lazarusa i Herbarta, chociaż u progu kariery naukowej daleko mu do antypsychologizmu charakterystycznego dla szkoły. Ten ujawnia się po raz pierwszy w roku 1883, kiedy Cohen wydaje drukiem dzieło, które już w podtytule przynosi pojęcie krytyki poznania¹.

Nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że Cohen jest psychologistą. Potwierdza to już w pierwszym opublikowanym tekście, w którym na samym początku można przeczytać: „Jednakże każde odkrycie, chociaż historycznie jest przygotowane przez aposterioryczny materiał wiedzy, wynika przecież co do swej ostatecznej postawy z apriorycznego połączenia, tylko tak jest ono – procesem psychicznym. Dlatego jeśli chce się opisać odkrycie, to nie wystarczy, że się je uszereguje w zgrabne połączenie historycznych warunków, a nowo powstałe myśli ujmie się jako czyste skondensowanie (*Verdichtung*) dawnej wiedzy: wielkie myśli tylko wówczas zostaną naprawdę pojęte, gdy zostaną udowodnione psycho-

¹ H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin 1883. Przedruk w: Idem: *Werke*. Bd. 5: I: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Hrsg. von P. Schulthess; II: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus“ von F.A. Lange*. Mit Einführung von H. Holzhey. 6. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2005, s. 7* (HCW 5.1; ponieważ samo wydanie w ramach *Dzieł* Cohena jest fotomechanicznym przedrukiem wydania pierwszego, cytowane jest jako PIM).

logicznie, gdy zarazem i istotnie zostaną rozwinięte z ducha samego myśliciela zgodnie z powszechnymi założeniami wielkich dzieł myślowych i w ten sposób przybiorą kształt zgodny z powszechnym duchem ludzkim”². Termin *Verdichtung* – „skondensowanie”, „zagęszczenie” – pochodzi od Lazara, który w roku 1862 opublikował artykuł *Verdichtung des Denkens in der Geschichte*³, koncentrujący się na przekonaniu, że w procesie poznania dochodzi do tytułowego zagęszczenia. „To postępujące naprzód rozprzestrzenienie się idei, albo właściwiej: to ciągle ogólniejsze wgłębienie się w naoczność rzeczy, istotnie polega na procesie zagęszczania masy pojęć”⁴. Warto dodać, że w zasadzie Cohen od początku dystansuje się od wprowadzonego przez Lazara pojęcia⁵.

Psychologizm polega między innymi na tym, że myślenie ugruntowane zostaje jako proces, a więc jako czynność myślenia, co Cohen potwierdza parę wierszy dalej, kiedy pisze: „Pierwszym warunkiem dla historyka filozofii musi być zatem ten, że każdą teorię, którą musi uznać za odkrycie, musi ponownie odkryć w swych własnych, ale powszechnie ludzkich, apriorycznych elementach oraz rozwinąć i przedstawić zgodnie z psychologicznymi prawami jako proces psychiczny”⁶. Co więcej, Cohen jest przekonany, że analiza historyczna „zakłada już analizę psychologiczną”⁷. Więcej nawet: podkreśla, że dotychczasowe ujęcia idei Platona były chybione ze względu na „brak metody psychologicznej”⁸.

Winrich de Schmidt podkreśla, że tematem psychologii Cohena są procesy psychiczne⁹. Jest to tak znaczące, że kiedy Cohen bada Platona teorię idei, wtedy pyta: „Jakie psy-

² HCW 12, 104–105.

³ M. L a z a r u s: *Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1862, Bd. 2, s. 54–62.

⁴ Ibidem, s. 55.

⁵ Zob. K.Ch. K ö h n k e: „Unser junger Freund”. *Hermann Cohen und die Völkerpsychologie*. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. M a r x und E.W. O r t h. Würzburg 2001, s. 62.

⁶ HCW 12, 105.

⁷ HCW 12, 106.

⁸ HCW 12, 107.

⁹ Zob. W. d e S c h m i d t: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*. Bonn 1976, s. 31.

chiczne wrażenie samo istnienie tragedii Ajschylosa (*äschyleischen*) musiało wyrzucić na psychologicznie badającym duchu”¹⁰. Cohen analizuje proces poznania i dostrzegając jego niecałkowitość, zauważa: „Bierze się to stąd, że każdy myśliciel, który stworzył nową myśl, myśl, która – o ile w ogóle jesteśmy zdolni do tego, aby to, co aprioryczne w dziejowym myśleniu, ostro oddzielić od aposteriorycznie kształtujących warunków – ma przeważnie aprioryczny charakter i jeszcze nie przeszła przez różnorodne procesy apercepcji, lecz rzeczywiście zgodnie z naszym naukowo wprawdzie niedokładnym, ale co do raz obowiązującego porozumienia możliwym do określenia pojęciem można nazwać odkryciem, że nie każdy myśliciel, mówię, taką myśl jest w stanie przemyśleć w jej logicznym następstwie i jej psychologicznej czystości, to znaczy przeprowadzić przez inne, od niej samej wychodzące, procesy apercepcji”¹¹. Bardzo interesujące jest to, że z jednej strony Cohen mówi o psychologiczno-krytycznym zrozumieniu¹², natomiast z drugiej – notuje: „Jak jest możliwa wielość idei? W ten sposób pytało od dawien dawna. Ponieważ idea jest pierwotnie νόημα duszy, aktem myślowym, oglądem człowieka, odniesionym do wielu rzeczy, to każdy człowiek, o ile jest zdolny do oglądania – oglądanie zaś stanowi jego naturę, bez tej zdolności nie stałby się człowiekiem według nauki *Fajdrosa* – posiada wiele idei, a wielu ludzi – tym więcej. Należy postawić pytanie odwrotne: Jak jest możliwa jedność idei?”¹³.

W latach 1868–1869 Cohen opublikował dwuczęściowy artykuł poświęcony zagadnieniu mitu¹⁴, w którym analizując mit, wychodzi od Arystotelesa i pyta o jego źródło, a więc pośrednio – o źródło wiedzy. „Skąd jednak przyszła dawna mądrość w mitach? Tego pytania Arystoteles, któremu zawdzięczamy pierwsze wysiłki zgłębnienia historii pojęcia, nie postawił, podobnie jak wielu innych do czasów najnowszych właściwie

¹⁰ HCW 12, 123.

¹¹ HCW 12, 164.

¹² HCW 12, 107.

¹³ HCW 12, 169.

¹⁴ Zob. H. Cohen: *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1868, Bd. 5, s. 396–434; Idem: *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt II*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1869, Bd. 6, s. 113–131.

go nie rozwiązało. Dawna mądrość została »wymyślona«¹⁵. Cohen podkreśla tu po raz pierwszy znaczenie krytycyzmu, ale w duchu charakterystycznego dla tego okresu sposobu myślenia dodaje: „Analiza psychologiczna stanowi konieczne uzupełnienie dedukcyjnej krytyki każdego pojęcia ze względu na jego logiczną głębię (*Innerlichkeit*) i jego metafizyczną sprawność dla związku spostrzeżeń”¹⁶. Analizę tę wiąże Cohen z pojęciem duszy i podkreśla konieczność jego zbadania, przy okazji zaś używa pojęcia, które będzie kluczowe dla jego późnej filozofii, a mianowicie pojęcia „jedność świadomości”¹⁷. Co więcej, rzecz samą w sobie rozumie następująco: „Rzecz sama w sobie, za której krytyczną znajomością tęskni wszelkie myślenie, nie jest żadnym metafizycznym kontinuum, lecz psychologicznym fluidem, zmiennym i poruszającym się pod różnymi postaciami w różnych narodach w odmiennych czasach”¹⁸. Wszystko to mieści się w konwencji rozumienia procesu poznania w kontekście psychologizycznym, a mianowicie jako procesu rodzącego się w świadomości. Cohen mówi więc dalej: „Wszystkie przedstawienia są obiektywizacjami pierwotnych (*ursprünglichen*) stanów wrażeń, pierwotnych uczuć, które są najbardziej elementarnymi formami świadomości w ogóle”¹⁹. Jest to o tyle interesujące, że kwestie mitologiczne są tu powiązane z kwestiami teoriopoznawczymi, tak iż z rozważań o charakterze granicznym – których przedmiot sytuuje się między nauką a literaturą – wynikają niezwykle ważne twierdzenia utrzymane w duchu filozofii przedkrytycznej. Cohen pisze: „Wszelkie logiczne związki przyczynowe muszą zostać ujęte jako psychologiczne relacje (*Beziehungen*) w świadomości”²⁰.

Również w roku 1869 opublikował Cohen tekst poświęcony rozumieniu poezji w świetle procesów rozumienia. Zapytuje w nim: „Jak jednak powstaje i działa totalność poezji na świadomość psychologiczną i jak następuje psychiczny proces pisania wierszy?”²¹. Co więcej, autor jest przekonany, że

¹⁵ HCW 12, 276.

¹⁶ HCW 12, 277.

¹⁷ Zob. HCW 12, 277.

¹⁸ HCW 12, 280.

¹⁹ HCW 12, 303.

²⁰ HCW 12, 316.

²¹ HCW 12, 352.

problem sprowadza się do wyjaśnienia roli psychologii w tłumaczeniu nauki o pięknie i – analizując stanowisko Friedricha Theodora Vischera (1807–1887) dotyczące rozumienia fantazji – dochodzi do wniosku, że można mówić o „metafizyce piękna”²². Problemu fantazji, zdaniem Cohena, nie rozwiązywali nawet zwolennicy Herbart: „Wprawdzie wiadomo, że fantazja jest tylko formą kojarzenia przedstawień, ale przecież ciągle uchodzi ona za szczególną »zdolność duszy«”²³. Cohen tłumaczy, na czym polega spór, a mianowicie „że wyjaśnienie zjawisk psychicznych nie będzie poszukiwane w ich podporządkowywaniu pod wygodnym dachem pojęcia gatunkowego, lecz że same procesy psychiczne zostaną rozłożone na ich najbardziej elementarne formy, na najprostsze zdarzenia świadomości”²⁴. Analiza zawartości treściowej książki *Historia cywilizacji w Anglii*, której autorem jest Henry Thomas Buckle (1821–1862), prowadzi do wykazania jej fundamentalnego braku – nieznajomości procesów psychicznych²⁵.

Cohen analizuje różnicę między poezją a innymi typami aktywności myślowej i akcentuje fakt, że poeta wymyśla rzeczywistość, mając świadomość jej nierealności. W związku z tym pyta o możliwość takiego podziału świadomości i odpowiadając na dawny spór prawdy i poezji, filozofii i sztuki, odwołuje się do pojęcia, które będzie kluczowe dla jego psychologii, a mianowicie pojęcia „jedność świadomości”. „Pytanie jest natury czysto psychologicznej – odpowiada Cohen – to znaczy opiera się ono na hipotezie jedności świadomości”²⁶. Tym samym daje wyraz przekonaniu, że przy takim ujęciu poezji, kiedy zostaje postawione pytanie o jej istotę, odpowiedź sprowadza się do stwierdzenia, że „wszystkie nasze przedstawienia zostają utworzone zgodnie z mechanicznymi prawami”²⁷. I kontynuuje Cohen, wyrażając tym samym swoje zdanie w kwestii rozumienia poznania. Przytoczyć wypada większy fragment:

²² HCW 12, 360.

²³ HCW 12, 361.

²⁴ HCW 12, 362.

²⁵ Zob. HCW 12, 373.

²⁶ HCW 12, 385.

²⁷ HCW 12, 386.

„Jeśli widzimy stół i rozpoznajemy natychmiast jako taki, to ma to swą podstawę w tym, że istniejące już w naszej świadomości przedstawienie stołu łączy się z nowym przedstawieniem, które pobudza w świadomości chwilowe wrażenie zmysłowe poszczególnych części, składające się na przedstawienie stołu. Dawne, istniejące już przedstawienie było złożone z tych samych elementów, które teraz przyjmujemy od nowa. Kiedy więc nowe bodźce konsolidują się w jedności świadomości w przedstawienie, zlewają się z już istniejącymi. Dawne przedstawienie stanowi element *a priori*czny, to znaczy to, co psychologicznie wcześniejsze; a nowe przedstawienie – element *a posteriori*czny, czyli to, co psychologicznie późniejsze, a z ich współdziałania powstaje nowe przedstawienie. Ten akt tworzenia przedstawienia nazywamy *apercepcją*”²⁸. Jak zatem powstają przedstawienia? Odpowiedź jest banalna: przedstawienia nie powstają w sposób samowolny, lecz w rezultacie działania „określonego mechanizmu”, jak zauważa Cohen i podkreśla: „Adekwatne ujęcie, normalne wytworzenie myśli nie jest więc wcześniej logicznym prawem, lecz psychologiczną koniecznością”²⁹.

Problem, jaki ujawnia teoria świadomości w ujęciu Cohena w pierwszym okresie jego twórczości, jest złożony. Po pierwsze dlatego, że przyjmuje on asocjacionistyczną teorię świadomości, która jest charakterystyczna dla psychologii empirycznej. Stąd między innymi nawiązanie do Herbarta, co nie zmienia faktu, że pewne elementy teorii Herbarta poddane zostały krytyce. Po drugie dlatego, że przy okazji poddaje krytyce stanowiska nieprzyjmujące teorii asocjacionistycznej, a mianowicie twierdzi, że nie chodzi o ujęcie praw struktury świadomości, lecz o prawa kojarzenia. Takie stanowisko zajmuje psychologia postaci, będąca krytyką stanowiska asocjacionistycznego. Po trzecie dlatego, że Cohen nie jest jeszcze transcendentalistą, a pytanie o możliwość poznania stawia raczej w duchu filozofii przedkantowskiej. Nawet jeśli formułuje pytania o możliwość poznania, nie są one pytaniami postawionymi w duchu transcendentalizmu Kanta. Po czwarte dlatego, że wiąże się z tym rozumienie *aprioryczności*, co wiadać wówczas, gdy twierdzi, że to, co wcześniejsze, jest tym, co

²⁸ HCW 12, 386.

²⁹ HCW 12, 388.

aprioryczne. Z tym faktem Cohen rozprawi się najwcześniej, bo już wtedy, kiedy wprost przechodzi do zainteresowania filozofią Kanta.

Niemale zdziwienie wśród badaczy recepcji filozofii Kanta, zainteresowanych szczególnie dziejami neokantyzmu, może jednak wywołać fakt, że opublikowanie pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* w roku 1871, a wcześniej – artykułu poświęconego kontrowersji między Trendelenburgiem a Fischersch³⁰, który podejmuje wątek rozbudowany w książce, w żadnym razie nie stanowi cezury w filozofowaniu Cohena. Nie zmienia to jednak faktu, że książka w znaczącym stopniu określa badania nad filozofią Kanta, wyznaczając nowy ich kierunek. Nie koncentruje się już na odczytaniu litery filozofii Kanta, ale na odczytaniu jej ducha, a więc nie należy do „filologii Kantowskiej”, lecz w znacznym stopniu przyczynia się do otwarcia nowego rozdziału w badaniach recepcji Kanta, a mianowicie inicjuje w pewnym sensie neokantyzm. Niemniej jednak analiza historycznoproblemowa wymaga od badacza przedstawienia dokonującej się tu ewolucji myślenia.

Kłopot polega na tym, że źródłem wszelkich problemów Cohena jest jego rozprawa z psychologią, która – co w tym kontekście nie jest bez znaczenia – stanowi poniekąd wyznacznik filozofii drugiej połowy dziewiętnastego wieku. Zarazem jednak trudność polega na tym, że trudno zdefiniować sam problem. Czym jest psychologizm? – chciałoby się zapytać na początku rozważań poświęconych relacji między filozofią a psychologią. Tymczasem trudno o jednoznaczną odpowiedź. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* wskazuje, że pojęcie „psychologizm” wprowadził Johann Eduard Erdmann (1805–1892) w dodatku *Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode*, zamieszczonym w jego *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, już w roku 1866 na określenie stanowiska Friedricha Eduarda Benekego (1798–1854)³¹. Nie jest to jednak zgodne z prawdą, gdyż w wydaniu pierwszym z roku 1866 pojęcie

³⁰ H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1871, Bd. 7, s. 249–296. (Przedruk w: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Berlin 1928, s. 229–275).

³¹ P. Janssen: *Psychologismus*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7: P–Q. Hrsg. von K. Gründer. Basel–Stuttgart 1989, szp. 1676.

się to nie pojawiło, natomiast znalazło się w wydaniu drugim z roku 1870³². Również próba zdefiniowania psychologizmu nastęrcza kłopotów. Zdawać by się mogło, że kwestia zostaje rozstrzygnięta wówczas, gdy w niezwykle prosty sposób psychologizm określa Richard Hönigswald, który zwraca uwagę na to, że psychologizm oznacza „psychologię na niewłaściwym miejscu”³³. Co więcej, Willy Moog (1888–1935) wskazuje tę samą trudność w zdefiniowaniu pojęcia, kiedy powołuje się na Aloisa Höflera (1853–1922), który miał stwierdzić, że psychologizm to „nadmiar psychologicznego myślenia. Psychologia na nieodpowiednim miejscu”³⁴. Tymczasem problem polega na tym, że zarówno Höfler w wystąpieniu z roku 1905 wygłoszonym na Kongresie Psychologicznym w Rzymie³⁵, jak i Hönigswald w książce opublikowanej w roku 1931 niewiele mówią na temat samego psychologizmu. Rację ma Moog, który podkreśla, że pojęcie „psychologizm” jest niejasne i nieprecyzyjne, i pisze: „W ten sposób pojęcie psychologizmu zostaje ustanowione w odniesieniu do pojęcia empiryzmu, antropologizmu, subiektywizmu, relatywizmu, w przeciwieństwie do pojęcia aprioryzmu, logizmu, racjonalizmu itd.”³⁶. Trudność polega więc nie tyle na obecności psychologii, ile na konieczności wyznaczenia jej granic³⁷. Z psychologii nie można zrezygnować, gdyż – jak zauważa inny neokantysta – istnieje konieczność jej uwzględnienia. „Poznanie prawdy transcendentnej – podkreśla Bauch – ma wprawdzie wartość poznania *a priori*, ale jako proces psychiczny jest psychologiczne”³⁸. Natomiast kilka lat wcześniej wspomniany już Richard Hönigswald w wykładzie wygłoszonym 20 kwiet-

³² Zob. J.E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. 2. sehr vermehrte Aufl. Berlin 1870, s. 636.

³³ R. Hönigswald: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Hamburg 1997, s. 6.

³⁴ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*. Halle a.S. 1919, s. 3.

³⁵ A. Höfler: *Sind wir Psychologen?*. In: *Atti del V congresso internazionale di psicologia tenuto in Roma dal 26 al 30 aprile 1905*. Pubblicati dal S. de Sanctis. Roma 1906, s. 322.

³⁶ W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus...*, s. 4.

³⁷ Szerzej na ten temat zob. M. Rath: *Der Psychologismustreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg–München 1994.

³⁸ „Die Erkenntnis der transzendentalen Gesetzmäßigkeit hat zwar Erkenntniswert *a priori*, ist aber als seelischer Vorgang psychologisch”. B. Bauch: *Immanuel Kant*. Berlin–Leipzig 1917, s. 144.

nia 1913 roku na posiedzeniu generalnym Towarzystwa Kantowskiego w Halle zauważył: „Systematyczna trwałość filozoficznego krytycyzmu mogła się rozwinąć tylko z pełną świadomością jego metodycznej samodzielności, a chwalebna historia powrotu do Kanta jest w dużej mierze historią procesu odgraniczenia krytycznego obszaru problemowego od psychologicznego”³⁹.

Psychologia rozpoczyna się w wieku dziewiętnastym jako nauka empiryczna, a filozofem, który przyczynił się do jej rozpropagowania, był Herbart. Problem wszakże w tym, że tak rozumiana psychologia nie spełnia warunku naukowości, co jest istotne wówczas, gdy rozwój psychologii prowadzi do psychologii eksperymentalnej, której przedstawicielami są przede wszystkim Wilhelm Wundt (1832–1921) oraz twórca psychofizyki Gustav Theodor Fechner (1801–1887). Wprawdzie Wundt określa swoją psychologię mianem psychologii fizjologicznej i bada treść świadomości, ale przecież w dalszym ciągu nie wychodzi ona poza ograniczenia psychologii Herbarta. Rację ma Rudolf Eisler, który podkreśla, że Herbart chciał stworzyć psychologię naukową, ale niestety skończyło się na zamiarze⁴⁰. Ujawnia się tu zatem złożoność problematyki, której ujęcie sprawia trudności również samemu Cohenowi. Kwestię tę bardzo trafnie ujmuje Winrich de Schmidt, który zauważył: „Już pierwsza książka Kantowska Cohena zwraca się przeciwko psychologizującym i antropologizującym tendencjom interpretacji Kanta”⁴¹, by nieco dalej dodać: „Mimo wszystkich tych wcześniejszych skłonności do krytyki psychologii dopiero w drugim wydaniu »Kants Theorie der Erfahrung« (1885) ma miejsce właściwa walka z psychologią”⁴². De Schmidt oddaje istotę stanowiska Cohena. Nie jest Cohen – i nigdy nie był – psychologistą w zwyczajowym rozumieniu, choć nie jest też tak, że pozostaje wolny od pewnych trudności, w jakie wikała się psychologizm. Można by bez najmniejszych trudności wskazać wiele dzieł podejmujących problem psychologii w jej relacji do filozofii, a dzieło Cohena byłoby jednym z nich.

³⁹ R. Hönigswald: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*. „Kant-Studien” 1913, Bd. 18, s. 205.

⁴⁰ Zob. R. Eisler: *W. Wundt's Philosophie und Psychologie*. In *ihren Grundlehren dargestellt*. Leipzig 1902, s. 29.

⁴¹ W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 66.

⁴² Ibidem, s. 67.

Rzecz jednak w tym, że Cohen podejmuje się przedsięwzięcia o wiele trudniejszego, a mianowicie chce jednocześnie uzasadnić konieczność czytania Kanta w duchu antypsychologizmu. I właśnie z tego zamiaru wynikają wszystkie trudności.

W roku 1885, w przedmowie do drugiego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*, Cohen pisze: „Opracowanie i rehabilitacja części nauki o ideach należącej do teorii doświadczenia były następnie uwarunkowane tym, że istota syntetycznych zasad – w odniesieniu do których przedstawienia szczególnie niekompletne było wydanie pierwsze – zostanie rozwinięta z właściwą stanowczością. Zgodnie z tym na szczycie rekonstrukcji musiano ustanowić najwyższą zasadę apercepcji, co bardziej ścisłym mogło uczynić wywód motywu systemu, gdyż jedność świadomości uwyrażniono jako jedność zasad i usunięto wszelką rozbieżność po psychologicznej stronie świadomości osobowej”⁴³. Zanim jednak do tego doszło, musiało upłynąć trochę czasu, Cohen musiał napisać kilka ważnych dzieł, które podejmują problem wyrażony w pierwszych zdaniach tekstu z roku 1871, poświęconego kontrowersji między Trendelenburgiem a Fischerem. Cohen wyraża swój program badawczy na wiele lat i zauważa: „Pytanie o znaczenie i wartość Kantowskiej nauki o czasie i przestrzeni może obowiązywać jako inne wyrażenie pytania o pryncypia poznania”⁴⁴. Właśnie z tego powodu sam Cohen uznaje spór za ważny, jest to bowiem spór nie tylko o Kanta, lecz także o rozumienie poznania. Problem zaś komplikuje dodatkowo fakt, że przy okazji jest to spór o rozumienie psychologii, który kulminuje w próbie odpowiedzi na pytanie, jak jest możliwa psychologia jako nauka.

Dwie kwestie warto tu wskazać, gdyż są niezwykle interesujące. Po pierwsze, spór staje się z czasem coraz bardziej gorący i polaryzuje stanowiska, ale każdy z uczestników ma wielkiego obrońcę. Obrońcą Trendelenburga jest od samego początku profesor Uniwersytetu w Giessen Ernst [Carl Ludwig] Bratuscheck (1837–1883), autor jego biografii⁴⁵, obrońcą Fischera zaś – bliżej niezidentyfikowany Carl Grapengiesser⁴⁶.

⁴³ KTE B, XII; KTD, 33.

⁴⁴ H. Cohen: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer...*, s. 249.

⁴⁵ E. Bratuscheck: *Adolf Trendelenburg*. Berlin 1873.

⁴⁶ C. Grapengiesser: *Kants Lehre von Raum und Zeit. Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg*. Jena 1870.

Po drugie, stanowisko Cohena w roku 1871 jest jeszcze zbliżone do stanowiska Herbarta, czego dowodem recenzja książki, której autorem był Jürgen Bona Meyer⁴⁷. Jeszcze jedną kwestię warto przy okazji zaakcentować, a mianowicie konieczność ukazania źródeł filozofii Cohena w celu jej zrozumienia. Jak pisze Geert Edel, „Dokonana przez Cohena teoretyczno-doświadczalna interpretacja »Krytyki czystego rozumu« Kanta jest wprawdzie, w porównaniu z wielowarstwowością i splątaniem jej pierwotnych celów (*Zieldimensionen*), całkowicie jednostronna, ale bynajmniej nie arbitralna”⁴⁸. W świetle tego nieco dziwna musi wydać się opinia Ernsta Laasa, który podkreśla, że główna myśl samego Cohena polega na tym, że „Kantowską filozofię transcendentálną z psychologią Herbarta należy nie tylko wyjaśnić, lecz także uzgodnić”⁴⁹.

⁴⁷ H. Cohen: *Jürgen Bona Meyer, Doctor und Professor der Philosophie in Bonn, Kant's Psychologie, Berlin, Wilhelm Hertz, 1870. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1871, Bd. 7, s. 320–330.*

⁴⁸ G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens.* Freiburg–München 1988, s. 18.

⁴⁹ E. Laas: *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung.* 3. Theil: *Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie.* Berlin 1884, s. 435.

Kantowska teoria doświadczenia (1871)

Spór o rozumienie Kanta, który rozgorzał między dwoma wielkimi uczonymi, jest tylko jednym z kilku, jakie toczyły się w połowie dziewiętnastego wieku. Takie spory są solą filozofii, a zarazem dowodem aktualności podejmowanej przez nią problematyki. Spór sponieważył Kuno Fischer, który podjął polemikę z Friedrichem Trendelenburgiem, a powodem była oczywiście filozofia Kanta. Najbardziej trafnie kwestię ujmuje Geert Edel we *Wprowadzeniu do Kants Theorie der Erfahrung* w ramach wydania dzieł zbiorowych Hermanna Cohena, kiedy podkreśla, iż zarzut Trendelenburga sprowadza się do stwierdzenia, że „Kant wprowadził wykazał subiektywność czasu i przestrzeni, ale przeoczył możliwość, że formy zmysłowości mogą być zarazem subiektywne i obiektywne”¹. Z perspektywy interesującej dla problematyki filozofii Cohena i jej ujęcia ważne jest to, że po pierwsze, spór toczy się o wykładnię filozofii Kanta, po drugie zaś, ujawnia wszystkie z tym związane problemy, wśród nich problem psychologii.

Spór ma znaczenie ze względu na dokonującą się ewolucję myślenia Cohena, a zarazem ujawnia kilka ważnych kwestii. Najpierw jest to kwestia odejścia od filozofii Kanta, co zresztą wiąże się ściśle z rozumieniem historii filozofii. Cohen daleki

¹ HCW 1.1, 15*. Spór – czy też debata – był przedmiotem następujących analiz: K. Świecicka: *Kantowskie „a priori” w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX wieku*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1976, nr 22, s. 267–294; E. A. d. e. m.: *Kantowskie „a priori” w interpretacji Hermanna Cohena*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1980, nr 26, s. 161–189; A. J. N. o. r. a. s.: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 124–154; I. d. e. m.: *Debata Trendelenburg – Fischer. Problem obiektywności Kantowskich form zmysłowości*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2013, nr 1, s. 267–297.

pozostaje od uznania możliwości odczytywania Kanta zgodnie z literą jego filozofii. Wręcz przeciwnie – uważa, że konieczne jest „systematyczne opowiedzenie się”². Z tym wiąże się kwestia kolejna: skoro Cohen podkreśla konieczność uchwycenia ducha filozofii Kanta, to rodzi się pytanie o stopień odłączenia się, przekształcenia się, a koniec końców odwrócenia się od myśli Kanta³. Trzecia wreszcie kwestia sprowadza się do ustalenia, czy w związku z nieustanną ewolucją myślenia można mówić, jak się to zwyczajowo czyni, o dwóch fazach myślenia Cohena. Geert Edel podkreśla, że kwestia ta jest już dawna i podjął ją jako pierwszy Paul Natorp, a dopiero później Peter Schulthess⁴. Natorp w opublikowanym w roku śmierci Cohena wykładzie, poświęconym jego filozofii, mówi o dwóch połowach życia i pisze: „Systemu filozofii Kantowskiej szuka Cohen w pierwszej połowie swego naukowego życia, systemu filozofii – w drugiej; naturalnie swojej, filozofii, jaką uznaje za słuszną: krytycznej, transcendentalnej”⁵. Dodać należy, że Władysław Tatarkiewicz, polski uczeń Cohena i Natorpa, pisze o Cohenie analogicznie. Peter Schulthess natomiast zwraca uwagę na książkę z roku 1883, w której Cohen dokonuje odejścia od dotychczasowego rozumienia poznania i kieruje się w stronę krytyki poznania⁶. Cezura, jaką wyznacza Schulthess, zdaje się zgodna ze stanem faktycznym, co przy okazji ujawnia konieczność nabrania określonego dystansu czasowego, którego nie miał Paul Natorp, najbliższy współpracownik Cohena.

Nie wolno ponadto zapominać, że książka wpisuje się w początki ruchu neokantowskiego, choć powstała kilka lat później niż słynna rozprawa Ottona Liebmann *Kant und die Epigonen* (1865)⁷. Mimo całej złożoności neokantyzmu i jego początków należy jednak podkreślić, że książka Liebman-
na nie wpłynęła w takim stopniu na zainteresowanie Kan-tem, jak wykład inauguracyjny, który wygłosił Eduard Zeller w Heidelbergu dnia 22 października 1862 roku, a więc trzy

² KTE A, V; KTD, 30.

³ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg–München 1988, s. 14–17.

⁴ Zob. ibidem, s. 13.

⁵ P. Natorp: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*. Berlin 1918, s. 4.

⁶ PIM.

⁷ Zob. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 176–210.

lata przed słynną publikacją Liebmann⁸. Niezależnie jednak od rezultatów sporu o początki neokantyzmu warto pamiętać o tym, że książka ukazała się w dziewięćdziesiąt lat po opublikowaniu *Krytyki czystego rozumu*, a także o tym, że jeśli nawet nie wspomina się o Cohenie w kontekście początków neokantyzmu, to warto jednak zwrócić uwagę, że *Kants Theorie der Erfahrung* jest jednym z tych dzieł, które odchodzą od literalnej interpretacji filozofii Kanta. Innymi słowy, książka nie należy do wczesnego neokantyzmu, ale próbuje uchwycić jej ducha. Nie wolno również, patrząc na książkę Cohena, zapominać o tym, że nie było dla neokantystów niczym osobliwym pisanie jednej książki przez całe życie, zwłaszcza jeśli miała ona charakter tekstu programowego. Ten sam zabieg, który poczynił Cohen, jest też udziałem Heinricha Rickerta – ten bowiem w zasadzie całe życie pisał jedną książkę, zatytułowaną *Der Gegenstand der Erkenntnis*, która w pierwszym wydaniu liczyła 91 stron⁹, w drugim 244 strony¹⁰, w trzecim 456 stron¹¹, w szóstym zaś – ostatnim za życia Rickerta – z 1928 roku 460 stron¹².

Już w pierwszym zdaniu *Przedmowy* do wydania z roku 1871 Cohen stwierdza: „W prezentowanej książce podjąłem problem ponownego ugruntowania Kantowskiej nauki o aprioryczności”¹³, kierując – zgodnie z duchem epoki – badania ku teorii doświadczenia. Geert Edel pisze: „Co do tego, że »Krytykę« Kanta należy generalnie rozumieć w duchu teorii doświadczenia, względnie teorii poznania, od początku lat sześćdziesiątych istniała daleko idąca zgodność”¹⁴, i podkreśla, że już Kuno Fischer interpretuje krytykę rozumu jako teorię doświadczenia. I tak, na przykład na początku drugiego wydania swej monografii poświęconej Kantowi Fischer stwierdza:

⁸ E. Zeller: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Ein akademischer Vortrag*. Heidelberg 1862.

⁹ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Freiburg im Breisgau 1892.

¹⁰ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. verb. und erw. Aufl. Tübingen–Leipzig 1904.

¹¹ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 3. völlig umg. und erw. Auflage. Tübingen 1915.

¹² H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Auflage. Tübingen 1928.

¹³ KTE A, III; KTD, 29.

¹⁴ G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 37.

„Przedmiotem doświadczenia są rzeczy; przedmiotem filozofii jest doświadczenie; w ogóle fakty ludzkiego poznania”¹⁵. Geert Edel trafnie charakteryzuje stan faktyczny, kiedy zauważa: „Tutaj problem aprioryczności nie jest sformułowany tylko w odniesieniu do kategorii, lecz jednocześnie jest powiązany ze ściśle z nim związanymi dwoma problemami: z problemem metody odkrycia *a priori*, który prowadzi do szerszego problemu jednolitej *metody teorii poznania*, i z problemem – głoszonej od czasów Friesa przez wielu autorów – psychologicznej podstawy »krytyki rozumu«, z problemem, któremu jednocześnie towarzyszy postawione pytanie o *stosunek teorii poznania do psychologii*”¹⁶.

Problem pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* wskazuje de Schmidt, który pisze: „To, jak wysoko ceni jeszcze wartość badań psychologicznych Cohen, wynika z tego, że w swojej pierwszej apologii Kanta, jeśli pominie się krytykę szeregu i liczby kategorii, akceptuje tylko jedną jedyną propozycję uzupełnienia krytyki czystego rozumu: uzupełnienia Kanta za pomocą psychologii”¹⁷. To interesująca uwaga, która – nawet jeśli jest nieco przerysowana – skutkuje tym, że Cohen nieustannie odwołuje się do Friesa, Herbarta czy też Meyera. Jest to o tyle istotne, że odwołuje się do Meyera, który mając na względzie psychologię, wielokrotnie powtarza, że „Fries w doskonały sposób uzupełnił filozofię Kantowską po tej stronie”¹⁸. W pierwszym wydaniu Cohen dyskutuje dwa problemy. Pierwszy to problem Trendelenburga, który wprawdzie jest tu obecny, ale nie w takim stopniu, jak to było w artykule poświęconym debacie między nim a Fischerem. „Samej kontrowersji – podkreśla Geert Edel – Cohen nie omawia w »Kants Theorie der Erfahrung«. Ponieważ dokonał tego już w dziele »Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer« [...]. We wszystkich rozstrzygających kwestiach stanął tam po stronie Trendelenburga, do którego argumentów nie dorosła obrona Kanta przez Fischera. Uzupełniając

¹⁵ K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung*. 2. rev. Aufl. Heidelberg 1869, s. 19. Edel pisze jednak, że książka ukazała się w wydaniu drugim w roku 1865, co nie jest zgodne z prawdą.

¹⁶ G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 39.

¹⁷ W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*. Bonn 1976, s. 35.

¹⁸ J.B. Meyer: *Kant's Psychologie*. Berlin 1870, s. 166. Cohen podaje, że chodzi o stronę 165. Por. KTE A, 107; KTE A, 125.

w »Kants Theorie der Erfahrung« pokazuje, że żaden z ataków Trendelenburga nie dotyczy substancji Kantowskiej nauki¹⁹. Drugim jest problem ugruntowania aprioryczności, który każe mu odwołać się do reprezentantów „psychologicznej” interpretacji *Krytyki czystego rozumu*.

Problem Cohena w pierwszym wydaniu polega na tym, że nie dystansuje się wyraźnie od psychologii, ale wskazuje kilka jej znaczeń. Przede wszystkim należy podkreślić, że Cohen uznaje wagę psychologii i całą złożoność procesu ugruntowania poznania, kiedy pisze: „Udowodnienie owej wzajemnej zgodności źródeł poznania – jest zadaniem dedukcji transcendentnej: »wyjaśnienie sposobu, w jaki pojęcia mogą *a priori* odnosić się do przedmiotów«, to znaczy do »danych« przez zmysłowość przedmiotów. W pewnym określonym sensie badanie to można więc nazwać psychologicznym, ponieważ procesy psychiczne są tymi, których wyjaśnienie rozwiązuje zarazem tamto pytanie, wobec niestety modnych jeszcze wątpliwości, że przecież *a priori* nie musi Kant odkryć *a priori*, musi jako zasługa obowiązywać uwypuklenie motywów psychologicznych w myśli Kantowskiej”²⁰. Z kolei w innym miejscu czytamy o „ważnym twierdzeniu Kantowskiej psychologii”, które mówi, że „To, przez co przedmiot wrażenia staje się zjawiskiem, jest – jak się zdaje – tym samym, przez co wrażenie staje się naocznością”²¹, a na stronie 146 pisze Cohen o tym, że Kant przyjmuje oprócz empirycznej apercepcji także transcendentalną apercepcję, i podkreśla, że w tym przyjęciu „tkwi zdrowa psychologia”²². Owa zdrowa psychologia

¹⁹ HCW 1.1, 15*, przypis.

²⁰ „Diese Uebereinstimmung der Erkenntnisquellen untereinander nachzuweisen – ist die Aufgabe der transscendentalen Deduction: »wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können« d. h. auf die von der Sinnlichkeit »gegebenen« Gegenstände. Diese Untersuchung kann man in einem bestimmten Sinne füglich eine psychologische nennen; denn psychische Prozesse sind es, deren Erklärung die Lösung jener Frage mitbewirkt, und den Zweifeln gegenüber, wie sie leider noch im Schwange sind, dass Kant das *a priori* doch nicht auch *a priori* entdeckt haben könne, muss es als ein Verdienst gelten, die psychologischen Motive in den Kantischen Gedanken hervorzuheben”. KTE A, 123. Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 185 (B 117).

²¹ KTE A, 42.

²² „Das Verhältniss der Lehre vom innern Sinne zur transcendentalen Logik ergibt sich aus der Bedeutung des inneren Sinnes innerhalb der

jest istotna, gdyż zachodzi podejrzenie fałszywej psychologii w odniesieniu do kategorii²³. Oznacza to zarazem, że nie jest tak, jakoby Kant nie zamierzał odwoływać się do psychologii. Odwrotnie, Cohen żywi przekonanie, że tak właśnie było i Kant „badał zarys psychologii”²⁴.

Ocena Herbarta, jakiej dokonał Cohen, jest zbudowana na krytyce przeświadczenia, które Cohen zawarł w następującym zdaniu: „Taki jest najlepszy sens zarzutów Herbarta: że Kant, wyszedłszy od fałszywej psychologii, podjął krytykę rozumu i mniemał, że problemy poznania może rozwiązać za pomocą mitu władz duszy (*Seelenvermögen*)”²⁵. Hermann Cohen tymczasem twierdzi w odniesieniu do Herbarta, że „jest on raczej tym, który zapoznał Kantowskie pojęcie doświadczenia”²⁶, i podkreśla jednocześnie, że gdyby Kant wnioskował tak, jak pozwala mu Herbart, to „przestrzeń byłaby pojęciem dyskursywnym, oznaczałaby syntezę empirycznych spostrzeżeń”²⁷. Herbart okazuje się więc krytykiem Kanta wychodzącym z perspektywy własnej psychologii, która poszukuje uzasadnienia form zmysłowości i kategorii w procesach poznawczych. Z tej perspektywy uznaje Herbart, że „całe przedsięwzięcie Kantowskiej krytyki jest chybione”²⁸. Nieco inaczej wygląda ocena dwóch pozostałych zorientowanych „psychologicznie” filozofów, a mianowicie Friesa i Meyera. Nie jest ona tak radykalna, choć trudno uznać, że Cohen bez zastrzeżeń akceptuje stanowisko Meyera, który zajmuje tu pozycję ważniejszą niż Fries. Tym bardziej, że w swojej książce stwierdza Meyer bez ogródek: „Skoro doświadczenia wewnętrznego nie

transscendentalen Aesthetik. Es bleibt unverstündlich, sowohl aus welchem Grunde Kant neben der empirischen eine transscendentale Apperception, als auch aus welchem Grunde er neben dieser jene angenommen und noch in der Anthropologie diese Unterscheidung festgehalten habe, wenn man nicht den innern Sinn in seiner kritischen Bedeutung für das reine Ich erkennt. Wir werden, ohne ausführlich auf diesen Punkt einzugehen, zeigen können, dass in dieser Annahme, von allem Metaphysischen abgesehen, eine gesunde Psychologie steckt: aber Grund und Wesen des innern Sinnes liegen in den metaphysischen Bedürfnissen des kritischen Idealismus”. KTE A, 146. Por. KTE A, 164.

²³ KTE A, 117.

²⁴ KTE A, 138.

²⁵ KTE A, 94.

²⁶ KTE A, 26.

²⁷ KTE A, 26.

²⁸ KTE A, 39.

rozumiemy tak jednostronnie, to także Kantowskie wykrycie apriorycznego jest tylko psychologiczną analizą doświadczenia wewnętrznego, a jego dedukcja transcendentálna stanowi należące do psychologii usprawiedliwienie tej analizy”²⁹. Cohen odpowiada, że wprawdzie można tu znaleźć elementy należące do psychologii, ale „gdyby z tego powodu transcendentálną dedukcję chcieć określić jako badanie »należące« do psychologii, to cała metafizyka w ogóle by się rozplynęła w psychologii”³⁰. Nie zmienia to jednak faktu, że Herbart w znaczącym stopniu określa myślenie Cohena charakterystyczne dla wydania z roku 1871, dlatego że – o czym poniżej – metafizyczna dedukcja nie jest pojęta logicznie, lecz psychologicznie. Kurt Walter Zeidler twierdzi nawet, że dedukcję transcendentálną „interpretuje w świetle psychologii Herbarta jako analizę procesu psychologicznego”³¹.

Zatem problem pierwszego wydania sprowadza się w istocie do uzasadnienia aprioryczności, co wiąże się z przekonaniem, że uzasadnienie, jakie przedstawił Kant, jest niewystarczające, a tym samym pośrednio akceptuje próby podjęte przez Friesa i Meyera. Mając na względzie Kantowską prezentację form zmysłowych i kategorii, Cohen analizuje aprioryczność w odniesieniu do form naoczności zmysłowej, kategorii i naczelných zasad. Jeśli chodzi o aprioryczność czasu i przestrzeni, to Cohen wskazuje trzy stopnie uzasadnienia, które mają swe źródło w kontekście psychologicznym:

- aprioryczność przestrzeni oznacza jej źródłowość (*Ursprünglichkeit*) (KTE A, 88),
- aprioryczność przestrzeni jest ugruntowana w wykazaniu jej jako formy zmysłowości (KTE A, 90),
- aprioryczność przestrzeni istnieje raczej w tym, że naoczność przestrzeni zostaje uznana za formalny warunek możliwości naszego doświadczenia (KTE A, 93).

Geert Edel zwraca uwagę na ważny element rozumienia *a priori* przez Cohena i pisze: „Każdorazowy »nosiciel« *a priori* musi nie tylko być metafizycznie źródłowy i stanowić formalne uposażenie poznającego podmiotu, lecz ponadto funkcjo-

²⁹ J.B. Meyer: *Kant's Psychologie...*, s. 168–169; KTD, 284.

³⁰ KTE A, 123.

³¹ K.W. Zeidler: *Das Problem der Psychologie im System Cohens (mit Blick auf P. Natorp)*. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx, E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 137.

nować jako formalny warunek możliwości doświadczenia”³². Oznacza to, że analiza form naoczności zmysłowej, choć wychodzi od psychologicznego ich rozumienia, prowadzi do wniosku, iż pełnią one funkcję formalną, którą sam Cohen ujmuje następująco: „*A priori* stanowi tylko formalny warunek doświadczenia, zgodnie z którym jest ono w ogóle możliwe”³³.

Nieco inaczej wygląda kwestia kategorii intelektu, których Kant w zasadzie nie uzasadnia. Hermann Cohen pisze: „Jak Kant doszedł do odkrycia kategorii jako formalnych warunków doświadczenia? Oczywiście, na tej samej drodze, na której uznał czas i przestrzeń za aprioryczne formy: przez eliminację konstytutywnych elementów, które z siebie wkładamy w rzeczy, z tych składników, które tworzą materiał treści doświadczenia. Niewątpliwie więc wydaje się, że *a priori* zostaje poznane na drodze refleksji, psychologicznego namysłu – jeśli chcieć – nad tym, co zawiera się w doświadczeniu”³⁴. Jest to ten motyw filozofii Kanta, który zakwestionował Kuno Fischer. Hermann Cohen odwołuje się do Jürgena Bona Meyera i za nim przytacza następujący fragment tekstu Fischera: „Jeśli więc krytyka rozumu jest tylko psychologiczna, i z tego powodu jedynie empiryczna, jak przedmioty jej wglądu mogą być *a priori*? Jest to coś, czego objaśnienia sam chętnie bym wysłuchał”³⁵. Cohen – co ciekawe nie jest zainteresowany tezą Fischera, gdyż dyskutował z nią już wcześniej – odwołuje się do zwrotu językowego „czego objaśnienia sam chętnie bym wysłuchał” i wskazuje, że Kant użył go w tekście *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*, gdzie czytamy: „W jaki sposób coś wynika z czegoś innego, ale nie wedle prawa równości, jest czymś, czego objaśnienia chętnie sam bym wysłuchał”³⁶.

³² G. E d e l: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 45.

³³ „*A priori* ist nur die formale Bedingung der Erfahrung, nach welcher dieselbe überhaupt möglich ist”. KTE A, 100.

³⁴ KTE A, 105.

³⁵ Cohen błędnie podaje, że jest to piąty tom *Geschichte der neuern Philosophie* Fischera, a tymczasem fragment ten pochodzi z: K. F i s c h e r: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 77–102; tu: s. 98.

³⁶ I. K a n t: *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*. Tłum. T. K u p ś. W: I. K a n t: *Dzieła zebrane*. T. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Red. M. J a n k o w s k i, T. K u p ś. Toruń 2010, s. 648.

Hermann Cohen odwołuje się do samego Kanta i zaznacza, że autor *Krytyki czystego rozumu* odpowiedź na nurtujące go pytanie znalazł w odniesieniu funkcji sądzenia do przedmiotów w ogóle³⁷. Cohen podkreśla, że kategoria stanowi formalny warunek doświadczenia i pisze: „Kategoria jest jednak formalnym warunkiem, umożliwia ona dopiero doświadczenie, ponieważ i o ile jest ona formą naszego myślenia, która jako taka konstytutywnie poprzedza »to, co możliwe do określenia«. A ponieważ kategoria jest formalnym warunkiem doświadczenia, przeto jest ona *a priori*”³⁸. Oznacza to zarazem – co bardzo mocno akcentuje Edel – znaczącą modyfikację stanowiska Kanta, który zakłada aprioryczność kategorii, a ich określenie jako „naczelných zasad możliwości doświadczenia”³⁹ stanowi, jego zdaniem, rezultat dedukcji. Tymczasem Cohen inaczej: „Funkcja kategorii jako formalnego warunku doświadczenia ujawnia się tutaj jako logiczna podstawa do przyjęcia jej aprioryczności. Dowód tej funkcji stanowiłby zatem założenie prawomocności przyjęcia aprioryczności”⁴⁰. Poszukując nawiązania do Friesa, o którym Cohen jest zdania, że w istocie to on uzupełnił filozofię Kanta, zauważa: „Że zgodnie z podstawowym określeniem tego, co transcendentalne, mógł on i powinien je [tj. aprioryczne warunki doświadczenia – AJN] znaleźć tylko w refleksji psychologicznej, nie znosi aprioryczności, lecz ją dopiero zakłada, czyni ją możliwą, a mianowicie aprioryczność transcendentalną”⁴¹. Teza ta, zaczerpnięta z doktryny Friesa, którego wspiera Jürgen Bona Meyer – jest skierowana przeciwko Fischerowi, autorowi zdania, że to, co *a priori*, musi być ujęte *a priori*⁴². W innym miejscu Cohen pisze

³⁷ Zob. KTE A, 111. Por. I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 112–113 (§ 39).

³⁸ „Formale Bedingung ist die Kategorie aber, Erfahrung macht sie erst möglich, weil und sofern sie eine Form unseres Denkens ist, welche als solche constituirend dem »Bestimmbaren« voraufgeht. Und weil die Kategorie formale Bedingung der Erfahrung ist, darum ist sie *a priori*”. KTE A, 98.

³⁹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 279 (B 168). Por. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 45.

⁴⁰ Por. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 47.

⁴¹ KTE A, 108.

⁴² Interesujące, że Cohen twierdzi, iż błąd Fischera popełnia również Friedrich Albert Lange. Zob. KTE A, 207.

wprost: „Oczywiście, dedukcja metafizyczna zakłada refleksję empiryczną, psychologiczną”⁴³.

Obecność psychologii w rozważaniach Cohena z roku 1871 nie podlega więc dyskusji. „Zatem Cohen nie tylko pozytywnie ocenia refleksję psychologiczną Kanta, lecz nawet w ścisłym sensie teoretyczną, dotyczącą pryncypiów (*prinzipientheoretische*), względnie transcendentalno-logiczną argumentację Kanta interpretuje jako analizę psychologiczną”⁴⁴. Co więcej, Cohen polemizuje ze stanowiskiem Meyera oraz Überwega; podkreśla, że to, co Meyer nazywa refleksją psychologiczną, w języku Kanta nosi nazwę „analitika pojęć”⁴⁵. Niemniej jednak sytuacja nie jest tu jednoznaczna, gdyż Cohen, polemizując ze stanowiskiem Meyera, pisze: „Wobec tego w zasadzie naszego ujęcia musimy poczynioną przez J. Bona Meyera próbę rozróżnienia między dedukcją empiryczną a fizjologicznym wywodem (tamże, s. 164) określić jako nic nieznaczącą; a także zdecydowanie odrzucić pogląd, że »logika transcendentalna« została przez Kanta wyłączona »jako metafizyczna praca wstępna ogólnej czystej logiki« (tamże, s. 175). Logika transcendentalna zakłada raczej logikę ogólną; a ta psychologię. Jeśli jednak inaczej, obok psychologii winna istnieć teoria poznania, to dedukcję transcendentalną należy traktować jako jedną z ostatnich, a tylko ze względu na jej przygotowawcze badanie początków – jako badanie należące do pierwszej»⁴⁶.

Wyłania się przy okazji problem syntetycznej jedności apercepcji, która ujawnia się w związku z rozumieniem kategorii. Cohen podkreśla, że możliwość syntetycznych sądów *a priori* polega na „syntetycznej jedności, którą z nas wkładamy w rzeczy. Jednakże ta syntetyczna jedność jest kategorią”⁴⁷. A dalej: „Punkt ciężkości *a priori* dla naszego ujęcia leży jedynie w tym, że zawiera ono formalny warunek doświadczenia. Stosownie do tego uznajemy tylko »syntetyczną jedność w powiązaniu różnorodności« za aprioryczną kategorię. Ponieważ bez tego nie jest w ogóle możliwe doświadczenie. Dzięki

⁴³ „Freilich setzt die metaphysische Deduction die empirische, die psychologische Reflexion voraus”. KTE A, 122.

⁴⁴ K.W. Zeidler: *Das Problem der Psychologie im System Cohens (mit Blick auf P. Natorp)*..., s. 136.

⁴⁵ Zob. KTE A, 120 oraz I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*..., t. 1, s. 153–279 (B 89–B 169).

⁴⁶ KTE A, 124–125.

⁴⁷ KTE A, 109.

niej »rapsodia spostrzeżeń« staje się »syntetyczną jednością zjawisk«⁴⁸. W innym miejscu Cohen pisze wprost: „Transcendentalna aprioryczność form myślenia, jako formalnych warunków naszego doświadczenia, opiera się na aprioryczności syntetycznych zasad, jeżeli są one formami podstawowymi syntetycznych sądów *a priori*»⁴⁹. I wreszcie potwierdza, że „system Kantowski [...] nie opiera się na metafizycznej, lecz na transcendentalnej dedukcji kategorii»⁵⁰. To znaczący krok w kierunku zmian mających na celu wyeliminowanie psychologii z rozważań teoriopoznawczych, a ściślej: właściwe określenie ich relacji. Jest to zadanie, które coraz bardziej interesuje Cohena, co trafnie ujmuje Kurt Walter Zeidler, który pisze: „Próba czysto naukowo-logicznego ugruntowania aprioryczności jest [...] umotywowana tym, że metafizyczną dedukcję Kanta rozumie jako psychologiczną i dlatego ostatecznie empiryczną analizę świadomości»⁵¹. Cohen jednak nie zamyka problemu psychologii *ad hoc*. Musi do tego dojrzeć, a to dokonuje się stopniowo. Co więcej, jeśli można mówić nie tyle o psychologizmie pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*, ile o trudnościach z ugruntowaniem aprioryczności, to okazuje się, że Cohenowskie ujęcie aprioryczności w drugim wydaniu jest już od tych trudności wolne. Problem wszakże w tym, że trudno mówić o bezpośrednim związku pierwszego i drugiego – mocno zmienionego – wydania tej książki. Ujawnia się tu znaczenie ewolucji myślenia Cohena, co wiąże się z koniecznością uwzględnienia dzieł napisanych między pierwszym a drugim wydaniem *Kants Theorie der Erfahrung*.

⁴⁸ KTE A, 101.

⁴⁹ „Die transscendentale Apriorität der Formen des Denkens, als der formalen Bedingungen unserer Erfahrung, beruht auf der Apriorität der synthetischen Grundsätze, sofern dieselben die Grundformen der synthetischen Urtheile *a priori* sind”. KTE A, 208.

⁵⁰ KTE A, 207.

⁵¹ K.W. Zeidler: *Das Problem der Psychologie im System Cohens (mit Blick auf P. Natorp)*..., s. 138.

Lata 1871–1885

Chronologia najważniejszych dzieł Hermanna Cohena między dwoma granicznymi datami przedstawia się następująco:

1873 – *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften...*¹. Książka została pierwotnie zaprezentowana jako rozprawa habilitacyjna pod nieco zmienionym tytułem, ale później Cohen złagodził swe stanowisko. Warto podkreślić, że w roku 1875 zmarł Friedrich Albert Lange, któremu Cohen poświęcił tekst opublikowany na łamach czasopisma „Preußische Jahrbücher”².

1877 – *Kants Begründung der Ethik*³.

1878 – *Platons Ideenlehre und die Mathematik*⁴.

1883 – *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*⁵. W tym samym roku wygłosił i opublikował mowę poświęconą wpływowi Kanta na kulturę niemiecką⁶.

¹ H. Cohen: *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Berlin 1873. (Dalej cytowane jako SBK).

² H. Cohen: *Friedrich Albert Lange*. In: „Preußische Jahrbücher”. Bd. 37. Hrsg. von H. von Treitschke, W. Wehrenpfennig. Berlin 1876, s. 353–381.

³ H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877.

⁴ H. Cohen: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1878. Tłumaczenie polskie: Idem: *Teoria idei Platona a matematyka*. Tłum. A.J. Noras. „Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2014, t. 26, s. 417–443. (Dalej cytowane jako TIP).

⁵ PIM.

⁶ H. Cohen: *Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur. Rede bei der Marburger Universitäts-Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers und Königs am 17. März 1883*. Berlin 1883. Tłumaczenie polskie: Idem: *O wpływie Kanta na kulturę niemiecką*. Tłum. D. Bęben. W: *Neokantyzm*

Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften...

Problem pierwszy, jaki narzuca się Cohenowi w naturalny sposób, dotyczy relacji między Kantem przedkrytycznym a Kantem krytycznym i ta kwestia staje się kluczowa w prezentowanej pracy. Jak już wspomniano, Cohen chciał się habilitować na podstawie książki *Kants Theorie der Erfahrung*, ale się to nie udało. Podjął więc drugą próbę dwa lata później, ale tym razem uznano, że przedstawiony materiał jest niewystarczający. Na trzecią próbę zdecydował się już w Marburgu, gdzie przedłożył pracę *Kants vorkritische Schriften in ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Recenzentami pracy zostali wyznaczeni Georg Weißenborn i Friedrich Albert Lange. Było to o tyle interesujące zestawienie, że Weißenborn był pozostającym pod wpływem Schleiermachera reprezentantem prawicy heglowskiej, co skutkowało tym, iż bronił Kunona Fischera – w tym wypadku przed atakami ze strony Hermanna Cohena. Weißenborn wytykał Cohenowi polemikę z Fischerem, którą z kolei Lange uważał za znakomitą. O co tak naprawdę poszło?

Sprawa jest banalnie prosta, choć argumentacja Cohena jest złożona i odnosi się przede wszystkim do podziału sądów na analityczne i syntetyczne. Podział ten wiąże z okresem krytycznym, następnie analizuje znaczenie zasady racji dostatecznej i przyczynowości, potem odwołuje się do psychologii i etyki, aby pokazać, że Kant jest daleki od ugruntowania filozofii na podwalinach nauki o duszy rozumianej zgodnie z filozofią dawną, wreszcie do analiz poświęconych czasowi i przestrzeni w rozprawie *De mundi sensibilis atque intelligibilis formae ed principiis* z roku 1770. Swoją prezentację filozofii przedkrytycznej Kanta rozpoczyna Cohen od tezy Fischera, który w swej *Geschichte der neuern Philosophie* zanotował: „Porządek chronologiczny pism Kanta ma charakter zarówno wewnętrzny, jak i rzeczowy, jest to zarazem geneza filozofii Kantowskiej, ujęta w jej stopniowym powstawaniu, w jej stopniowym doskonaleniu”⁷. Cohen tymczasem uznaje to za

badeński i marburski. *Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 187–209.

⁷ „Die chronologische Reihenfolge der Kantischen Schriften ist zugleich die innere und sachliche, sie ist zugleich die Genesis der Kan-

przejaw „historycznej naiwności” i wskazuje stanowisko Karla Rosenkranza, który mówi o trzech epokach w twórczości Kanta: epoce heurystycznej, epoce spekulatywno-systematycznej i epoce praktycznej. W odniesieniu do tej pierwszej zauważa: „Byłoby sztucznością na podstawie pism tej epoki wyczytać całą późniejszą filozofię Kanta. Jednakże z pewnością można tu odnotować jej ślady”⁸.

Najistotniejszym elementem rozprawy – przedstawionej w Marburgu jako rozprawa habilitacyjna – są, podobnie jak w wypadku doktoratu, zamieszczone na końcu książki tezy, które brzmią następująco:

- „I. Die Bedeutung der modalen Urtheile ist in den Postulaten des empirischen Denkens begründet.
- II. Die teleologische Idee hat Giltigkeit als das regulative Princip der formalen Zweckmässigkeit.
- III. Die Trennung von εἶδος und ὕλη materialisirt die Unterscheidung zwischen ἰδέα und γινόμενον, und hemmt die naturwissenschaftliche Deduction.
- IV. Schärfer als die Sensualisten hat Descartes das erkenntniss-theoretische Problem erwogen.
- V. Die psychologische Frage der Geschichte des Bewusstseins ist zu trennen von dem metaphysischen Problem des Wesen der Bewusstheit.
- VI. Der kritische Idealismus hat den Materialismus beseitigt.
- VII. Um auf die Menschheit anwendbar zu werden, muss die Ethik, in ihrer Grundlegung, von den Thatsachen der Anthropologie abstrahiren”⁹.

Zatem:

- „I. Znaczenie sądów modalnych jest ugruntowane w postulatach myślenia empirycznego.
- II. Idea teleologiczna ma ważność jako regulatywne pryncypium celowości formalnej.
- III. Rozdział εἶδος i ὕλη materializuje rozróżnienie między ἰδέα i γινόμενον, i hamuje dedukcję przyrodniczą.

tischen Philosophie in ihrer allmählichen Entstehung, in ihrer allmählichen Ausbildung”. K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung*. 2. rev. Aufl. Heidelberg 1869, s. 122. Por. SBK, 4–5.

⁸ K. Rosenkranz: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig 1840, s. 130.

⁹ SBK, 59.

- IV. Kartezjusz bardziej przenikliwie niż sensualiści rozważył problem teoriopoznawczy.
- V. Psychologiczne pytanie o historię świadomości należy oddzielić od metafizycznego problemu istoty uświadomienia.
- VI. Idealizm krytyczny obalił materializm.
- VII. Etyka w swych podstawach musi abstrahować od faktów antropologii, aby stać się przydatna dla ludzkości”.

Co wynika z przedstawionych przez Cohena tez? Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na fakt, że już wcześniej budziło wątpliwości pojęcie „uświadomienie”, które – jak się okazało – Cohen przejął za Steinhalem. Nie jest zatem tak, że użył tego terminu po raz pierwszy w *Kants Begründung der Ethik*¹⁰. Nie jest też tak, że po raz drugi użył go w *Das Princip der Infinitesimal-Methode*, gdzie podkreśla, że uświadomienie oznacza „możliwość świadomości naturalnej”¹¹. Wiąże się to również z akcentowaniem konieczności odejścia od psychologii. Mając to na względzie, Hermann Noack podkreśla, że Cohen odkrywa, iż „właśnie pytanie o »quaestio iuris«, tzn. o ważność, a nie pytanie o »quaestio facti« było dla Kanta rozstrzygające”¹².

Kants Begründung der Ethik

Książka poświęcona ugruntowaniu etyki stanowi przełom w Hermanna Cohena rozumieniu filozofii, i to w dwojakim sensie¹³. Autor *Kants Begründung der Ethik* przede wszystkim dystansuje się od oceny Langego, który w swej *Geschichte des Materialismus...* mówi o *Kants Theorie der Erfahrung* Cohena jako

¹⁰ KBE A, 46.

¹¹ „[...] denn diese Frage überschreitet die Grenzen wissenschaftlicher Wissbegier, weil sie nicht auf die Bedingungen und Arten des wissenschaftlichen Bewusstseins gerichtet ist, sondern auf die Möglichkeit des natürlichen Bewusstseins, der Bewusstheit”. PIM, 20 (§ 25). Na ten temat zob. A.J. Noras: *Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa*. W: „Folia Philosophica”. T. 32. Red. P. Łaciak. Katowice 2014, s. 87–106.

¹² H. Noack: *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt 1962, s. 145.

¹³ Zob. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin 1980, s. 117 i nast.

o książce stanowiącej „początek filologii Kantowskiej”¹⁴. Cohen polemizuje teraz ze stanowiskiem Langego, wobec którego jest przecież szczególnie zobowiązany, i podkreśla, że nie podejmuje się oceny tego, czy filologia Kantowska wychodzi na korzyść badaniom nad Kantem, czy też służy rozwiązaniu problemów. Cohen pisze: „Samo odróżnienie – jeśli chodzi o główne punkty – polega na owym fałszywym mniemaniu o dawnym historycznym Kancie”¹⁵. Ów „dawny historyczny Kant” stanowi zatem pretekst do tego, aby problem filozofii zdefiniować od nowa. Przy okazji pojawia się tu inna niezwykle ważna kwestia, a mianowicie rozumienie filozofii jako historii problemów, z którą bardzo wyraźnie polemizuje później Hans-Georg Gadamer, uczeń Paula Natorpa. Ewolucja stanowiska Cohena w kwestii filologii Kantowskiej prezentuje się następująco: „W »Kants Theorie der Erfahrung« Cohen rozpoczął od tego, aby historycznego, udokumentowanego Kanta obronić przed jego »oponentami«, w »systematycznym opowiedzeniu się« winny zostać rozjaśnione »związki zamkniętych myśli«. W »Kants Begründung der Ethik« Cohen staje się samodzielny wobec tekstu – »niewzruszony wobec podejrzenia, że w niepowołany sposób nazwisko Kanta przypisuję moim pracom« – podejmuje się, zgodnie z metodą krytyczną i w nawiązaniu do słów Kanta, samodzielnego opracowania problemów filozoficznych”¹⁶.

Drugą niezwykle istotną kwestią *Kants Begründung der Ethik* – co zresztą stanowi konsekwencję pierwszej, a więc zdystansowania się od filologii Kantowskiej – stanowi próba samodzielnego potraktowania problemów. Do analiz zawartych w dziele poświęconym ugruntowaniu etyki Cohen przystępuje ze świadomością konieczności zweryfikowania stanowiska przedstawionego w wydaniu pierwszym *Kants Theorie der Erfahrung*. Weryfikacja ta postępuje kilkoma ścieżkami i obejmuje również kwestie inne niż teoriopoznawcze, chociaż w tym miejscu trzeba ograniczyć się do tych ostatnich¹⁷.

¹⁴ F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. u. verm. Aufl. Iserlohn 1873, s. 130.

¹⁵ KBE A, III.

¹⁶ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 119.

¹⁷ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg–München 1988, s. 102–103. Także E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 120–143.

Po pierwsze, Cohen wprowadza pojęcie „metoda transcendentálna”, które nie występowało w dotychczasowych rozważaniach. Zwraca uwagę przede wszystkim na to, że metoda transcendentálna, „jako nauka o warunkach doświadczenia, ograniczyła naszą wiedzę, nasze doświadczenie, a więc także nasze wnioskowanie, nasze przyczynowe myślenie”¹⁸. Nieco dalej mówi o treści metody transcendentálnej tak: „[...] doświadczenie jest dane; należy odkryć warunki, na jakich opiera się ta możliwość”¹⁹. Oznacza to, że w zasadzie Cohen przejmując rozumienie metody od Kanta, chociaż nie jest to równoznaczne z bezkrytyczną jej akceptacją. Nawiązanie do Kanta uwidacznia się wówczas, gdy Cohen stwierdza: „Metoda transcendentálna chce uczyć nie tylko o zasięgu; chce ona uczyć o określeniu granic doświadczenia”²⁰, a także wtedy, kiedy akcentuje fakt, że metoda transcendentálna nie wynalazła nowego problemu etycznego, tylko istniejący „na nowo przeformułowała”²¹. Wiąże się to z rozumieniem filozofii krytycznej, którą Cohen wyraźnie odróżnia od filozofii dogmatycznej, przy czym nie jest to nic odkrywczego dla badacza Kanta czy wręcz reprezentanta neokantyzmu.

Problem filozofii krytycznej jest niezwykle interesujący i choć nie ma tu miejsca na całą prezentację, trzeba przytoczyć kilka sposobów jej rozumienia, aby na ich tle ukazać wagę znaczenia Cohenowskiego ujęcia. Kant tworzy filozofię krytyczną, którą uważa za konieczną do zrealizowania, co podkreśla w ostatnich zdaniach *Krytyki czystego rozumu*²², chociaż w *Metafizyce moralności* przestrzega: „Byłoby przejawem arogancji, egocentryzmu i braku szacunku dla tych, którzy nie wyrzekli się jeszcze swojego dawnego systemu, utrzymywać, »że przed powstaniem filozofii krytycznej nie było jeszcze wcale filozofii«”²³. Przykładem podawanym często jest ten, którego użył Hegel: „A chcieć poznać, zanim się zacznie poznawać, jest

¹⁸ KBE A, 18.

¹⁹ KBE A, 24.

²⁰ KBE A, 153.

²¹ KBE A, 321.

²² „Jedynie droga krytyczna stoi jeszcze otworem...”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 600 (B 884).

²³ I. Kant: *Metafizyka moralności*. Tłum. W. Galewicz. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 5: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*. Red. W. Włoch. Toruń 2011, s. 293.

czymś tak samo niedorzecznym, jak roztropne postanowienie owego belfra, że nauczy się *pływać, zanim odważy się wejść do wody*”²⁴. Kuno Fischer zwraca uwagę na element istotny dla Cohena i pisze: „Dogmatyczny filozof jest okiem, którego obiektami są rzeczy; krytyczny jest optykiem, którego przedmiotem jest oko, obrazy rzeczy w oku, jednym słowem jest samym widzeniem. A dlaczego nie można powiedzieć: zwykle oko widzi dogmatycznie, optyk widzi krytycznie, ponieważ zna urządzenie oka, prawa refleksji, różnicę między obrazem a iluzją? Tak jak optyk zachowuje się wobec widzenia, akustyk wobec słyszenia, tak zachowuje się krytyczna filozofia wobec filozofii dogmatycznej albo filozofia w ogóle wobec poznania”²⁵. I wreszcie sam Cohen stwierdza: „Nie gwiazdy na niebie są przedmiotami, które tamta metoda uczy rozważać, lecz rachunki astronomiczne, owe fakty naukowej rzeczywistości są niejako rzeczywistością, którą należy wyjaśnić, na którą jest skierowane spojrzenie transcendentalne”²⁶. Myśl Cohena stanowi rzeczywiste problem z perspektywy zwolenników realizmu.

Hermann Cohen za punkt wyjścia przyjmuje przekonanie, że metoda transcendentalna stanowi klucz zarówno do zrozumienia filozofii krytycznej, jak i do jej ugruntowania. „Jako naukowa prawda o równym znaczeniu, jak prawda logicznych zasad – których sformułowanie pozostaje otwarte dla nauki logiki formalnej – ma dla mnie ważność twierdzenie metody transcendentalnej”²⁷. To, co dotychczas nosiło nazwę transcendentalizmu, teraz jest metodą transcendentalną, a jej przedmiotem staje się nauka. I właśnie metoda nie jest bez znaczenia w rozumieniu nauki, skoro nieco wcześniej Cohen zauważa: „Nauka jest ideałem systemu na podstawie ciągłej metodycznej pracy”²⁸. Tym samym akcentuje to, co później

²⁴ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 71 (§ 10).

²⁵ K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*. Mannheim 1860, s. 16. Por. Idem: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung*. 2. rev. Aufl..., s. 19.

²⁶ KBE A, 20.

²⁷ „Als wissenschaftliche Wahrheit von der gleichen Bedeutung, wie einer der logischen Grundsätze – deren Formulierung der Wissenschaft der formalen Logik offen bleibt – gilt mir der Satz der transscendentalen Methode”. KBE A, IV.

²⁸ KBE A, III.

Paul Natorp będzie określać mianem „wiecznego *fieri*” poznania²⁹. Można zatem uznać, że Cohen dokonuje tu kolejnej znaczącej modyfikacji swego stanowiska. W pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* z roku 1871 pisał: „Poznanie transcendentalne nie ma innego przedmiotu niż poznanie metafizyczne, ale co do metody, co do rodzaju, jest od niego różne”³⁰. W *Kants Begründung der Ethik* wprowadza wreszcie pojęcie „metoda transcendentalna”, które kieruje poznanie do nauki. To znaczący krok na drodze do nowego ugruntowania filozofii. „Kiedy odrzucamy antropologiczny rodzaj ugruntowania, zadanie ugruntowania rozumiemy w sensie ścisłym, który wyróżnia metodę transcendentalną, i to w dwojakim roszczeniu: po pierwsze, fundament uzasadnić za pośrednictwem teorii doświadczenia, po drugie jednak, także materiał pojęciowy zbadać zgodnie z tą metodą, a więc przeprowadzić systematyczny wywód twierdzeń etycznych w formie teorio-poznawczego ugruntowania”³¹. Warto ponadto zauważyć, że już w odniesieniu do metody zarysowuje się problem psychologii, kiedy Cohen zauważa: „Pytanie o źródło, w transcendentalnym, nie w psychologicznym sensie biorąc, jest jednakże pytaniem, które nas dotyczy”³².

Po drugie, filozof używa pojęcia „uświadomienie”, które nie występowało w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Wprawdzie – o czym była już mowa – nie jest tak, że pojawia się po raz pierwszy w *Kants Begründung der Ethik*, gdyż użył go Cohen w tezach swej habilitacji³³, ale w *Kants Begründung der Ethik* „uświadomienie” zostaje wyraźnie odróżnione od „świadomości”, przy czym w odniesieniu do świadomości w ujęciu transcendentalnym posługuje się Cohen pojęciem „jedność świadomości” bądź też pojęciem „transcendentalna jedność świadomości”³⁴. Cohen odwołuje się tu do Kanta, a konkretniej: do *Krytyki czystego rozumu*: „I jakżeby też miało być możliwe wyjście poza doświad-

²⁹ Zob. P. Natorp: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów...*, s. 255.

³⁰ KTE A, 36.

³¹ KBE A, 15.

³² KBE A, 132.

³³ Teza piąta mówi: „Psychologiczne pytanie o historię świadomości należy oddzielić od metafizycznego problemu istoty uświadomienia”. SBK, 59.

³⁴ Zob. KBE A, 46.

czenie [...] za pomocą jedności doświadczenia, którą sami tylko dzięki temu znamy, że jest nam niezbędna dla możliwości doświadczenia”³⁵. Cohen uzupełnia wywód Kanta: „Jedność świadomości, jako transcendentálna apercepcja, jest warunkiem doświadczenia”³⁶. Zrazu jednak Cohen dodaje: „Jednakże jako warunek doświadczenia jedność świadomości nie oznacza jedności (*Einigkeit*) osobowego odczuwania, i nic podobnego, lecz: podstawowe prawo doświadczenia. [...] Tak jak jedność świadomości oznacza pojęcie dla logiki, tak dla teorii poznania oznacza prawo”³⁷. Tym samym, jak słusznie zauważa Geert Edel, w grę wchodzi tu jeszcze najwyższa zasada syntetycznych sądów *a priori*³⁸, co znajduje potwierdzenie w następującym zdaniu Cohena: „Dlatego najwyższa zasada wszelkich syntetycznych sądów jest twierdzeniem transcendentálnej apercepcji. Zjawiska, aby osiągnąć wartość obiektywnej realności, obiektywnej ważności, muszą podpadać pod prawa, wyrażać prawa jako wypadki szczegółowe – takie jest znaczenie transcendentálnej apercepcji, jedności świadomości jako transcendentálnego warunku”³⁹.

Problem uświadomienia wynika z pytania o rolę psychologii w filozofii i w etyce, co Cohen wiąże z koncepcją Herbarta i przytacza jego pogląd: „Wszędzie tam, gdzie podstawowe pojęcia tego, co etyczne, zostają wyprowadzone z doświadczenia ludzi, etyka pomyślana zostaje z punktu widzenia antropologii, jako specjalny problem psychologii”⁴⁰. Niemniej jednak Cohen podaje wiele przykładów błędności stanowiska Herbarta. Wiąże to z niedocenieniem stanowiska transcendentálnego i następnie dochodzi do wniosku: „Herbart nie pojął jasno pytania transcendentálnego; jego realizm jest i pozostaje naiwny. Zatem także w obszarze tego, co etyczne”⁴¹. Tymczasem, gdy autor *Kants Begründung der Ethik* zwraca uwagę na konieczność odejścia od antropologii⁴², wówczas akcentuje powiązanie metody z fundamentem filozofii, a to z konieczności

³⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 131 (B 420).

³⁶ „Die Einheit des Bewusstseins ist, als transscendentale Apperception, Bedingung der Erfahrung”. KBE A, 47.

³⁷ KBE A, 47.

³⁸ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 102.

³⁹ KBE A, 47–48.

⁴⁰ KBE A, 8.

⁴¹ KBE A, 131.

⁴² Zob. KBE A, 15 (przypis 26).

odnosi się do trzeciego elementu, jaki odgrywa tu ważną rolę, czyli do aprioryczności. Z tego powodu coraz większego znaczenia nabiera transcendentálna jedność świadomości i stopniowo prowadzi do radykalnego antypsychologizmu. Jeszcze wyraźniej akcentuje to Cohen w *Logik der reinen Erkenntnis*, kiedy zauważa: „Jedność świadomości definiuje się jako jedność świadomości naukowej”⁴³.

Po trzecie więc, należy położyć większy nacisk na aprioryczność poznania. Cohen odwołuje się do Kanta, a ściślej: do fragmentu z *Krytyki władzy sąđenja*, kiedy Kant zauważa: „Jeśli się chce wyprowadzić celowość przyrody w istotach organicznych z życia materii, a tego życia nie można poznać inaczej niż w istotach organicznych, czyli że bez tego rodzaju doświadczenia nie można stworzyć sobie pojęcia o możliwości tego życia – to popełnia się błędne koło”⁴⁴. Cohen uznaje, że jest to metodologiczny hylozoizm, charakterystyczny dla myślenia niekrytycznego, który nie potrzebuje jedności świadomości i w kontekście jej braku pisze: „W ten sposób zostałaby zakwestionowana metoda transcendentálna, która wychodzi od tego, co »w rzeczy wkładamy«, zostałaby zgubiona istota aprioryzmu. Taki związek ma pytanie o duszę z podstawą idealizmu krytycznego”⁴⁵. Cohen posługuje się tu Kantowską figurą retoryczną: „[...] tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”⁴⁶, której używa bardzo często, będąc przekonany, że dzięki temu można sobie uświadomić wagę *a priori* w filozofii Kanta. Cohen w zasadzie od problemu aprioryczności rozpoczyna analizy zawarte w *Kants Begründung der Ethik* i odwołuje się do królewieckiego myśliciela, a ściślej: do fragmentu zawartego w *Prolegomenach*. Cohen pisze: „Kiedy Kant w samej zmysłowości odkrył to, co aprioryczne, był świadomy tego, że tym samym usunął idealizm. »Przez to zaś upada cały idealizm fantastyczny, który (jak to widać już u Platona) z istnienia naszych poznań *a priori* (nawet z poznań geometrycznych) wnioskował o jakimś oglądaniu innym niż zmysłowe (mianowicie umysłowym), ponieważ nikomu nawet na myśl nie przyszło, żeby i zmysły

⁴³ LrE A, 15 (LrE B, 16).

⁴⁴ I. Kant: *Krytyka władzy sąđenja*. Tłum. J. Gałęcki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986, s. 366 (§ 73).

⁴⁵ KBE A, 86.

⁴⁶ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 32 (B XVIII).

również miały oglądać *a priori*.» Zatem pod krytycznym sztandarem hasło nie może już więcej brzmieć: rozum czy zmysłowość. Ponieważ *a priori*, które przysługuje obu, oznacza wspólne obu prawo; a nie świadectwo urodzenia⁴⁷. Problem aprioryczności nie jest więc niezależny od dedukcji transcendentalnej, a Cohen wskazuje różnicę w jej rozumieniu między Kantem a Fichtem. „U Fichtego – pisze Cohen – dedukcja transcendentalna istnieje wyłącznie w wywodzie z samoświadomości. Dowód pojęcia jako warunku samoświadomości jest jego dedukcją. U Kanta natomiast dedukcja jest wywodem z warunków doświadczenia; a do niego obok jedności samoświadomości należy różnorodność naoczności⁴⁸. Problem aprioryczności wiąże się zatem ściśle z dedukcją transcendentalną, którą Kant opracował na nowo w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. Cohen próbuje wyjaśnić sens aprioryczności i podkreśla: „Nie pytam: do jakiego przedmiotu doświadczenia odnosi się tamto poszukiwane prawo? Lecz: do jakiego prawa doświadczenia odwołuje się ugruntowanie nauki o moralności? [...] Tylko tam, gdzie obowiązuje prawo, może obowiązywać zasada⁴⁹. Aprioryczność poznania ważna jest ze względu na problem nauki, który będzie zyskiwać na znaczeniu. Cohen pisze: „Teoretyczne *a priori* musi zakładać fakty nauki w transcendentalnym znaczeniu⁵⁰.

Hermann Cohen w *Kants Begründung der Ethik* modyfikuje stanowisko wyrażone w *Kants Theorie der Erfahrung*, co podkreśla Peter Müller, który zauważa: „Kategorie są formami czystego myślenia, które rozwijają się jako syntetyczne zasady poznania⁵¹. W roku 1871 podkreśla, że „zgodnie z transcendentalnymi zasadami (*Principien*) konstruujemy pojęcie doświadczenia jako syntetycznej jedności doświadczeń⁵². Tymczasem później, w *Kants Begründung der Ethik* Cohen akcentuje konieczność odróżnienia metafizycznej od transcendentalnej

⁴⁷ KBE A, 2. Por. I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 193.

⁴⁸ KBE A, 45.

⁴⁹ KBE A, 147.

⁵⁰ KBE A, 122

⁵¹ P. Müller: *Einleitung*: In: H. Cohen: *Werke*. Bd. 2: *Kants Begründung der Ethik*. 3. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2001, s. 3*. (Dalej cytowane jako HCW 2).

⁵² KTE A, 104.

dedukcji kategorii i stwierdza, że „aprioryczność kategorii opiera się na zasadach (*Grundsätzen*)”⁵³. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że Cohen podkreśla zasługę przyjaciela Augusta Stadlera w ujęciu aprioryczności kategorii w świetle aprioryczności zasad i notuje: „To dokładniejsze ujęcie zawdzięczamy A. Stadlerowi, dlatego że zaakcentował to, iż dzięki dowodowi kategorii jako syntetycznych jedności w zasadach stały się one niezależne od tabeli sądów i ich trafności”⁵⁴.

Po czwarte, Cohen dokonuje znaczącej modyfikacji swego stanowiska w kwestii najwyższych zasad. „Najwyższą zasadę syntetycznych sądów, sądów doświadczeniowych należy zatem tak rozumieć: możliwość doświadczenia jest zarazem, zawiera zarazem możliwość przedmiotów doświadczenia. Tak jak prawdziwe są zasady, tak prawdziwe są przedmioty”⁵⁵. A dalej: „Natura syntetycznych twierdzeń *a priori* ujawnia bowiem centrum doświadczenia w transcendentalnej apercepcji, jako najwyższej zasadzie syntetycznych sądów, których skutkiem są szczegółowe syntetyczne zasady. Z tego zasięgu działania (*Radien*) można jednak określić ograniczenie doświadczenia”⁵⁶. Oznacza to, że Cohen znacząco modyfikuje swe stanowisko wobec *Kants Theorie der Erfahrung*, co sam ujawnia, pisząc: „Udowodnić obiektywną realność, oznacza wydedukować ją z pojęć możliwości doświadczenia, z warunków, na których opiera się możliwość doświadczenia. Dopiero możliwość doświadczenia ugruntowuje możliwość przedmiotów doświadczenia”⁵⁷. Cohen po raz kolejny pokazuje transcendentalny charakter swoich rozważań, które koncentrować się mają na świadomości. „Regulatywna wartość psychologicznej idei polega na zachowaniu czystości świadomości jako najwyższej transcendentalnej zasady”⁵⁸.

⁵³ KBE A, 57.

⁵⁴ KBE A, 58. Por. A. Stadler: *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie*. Leipzig 1876, s. 53.

⁵⁵ „Der oberste Grundsatz der synthetischen, der Erfahrungsurtheile ist mithin so zu verstehen: die Möglichkeit der Erfahrung ist zugleich, enthält zugleich die der Gegenstände der Erfahrung. Die Realität der Grundsätze besagt die Realität der Gegenstände”. KBE A, 27.

⁵⁶ KBE A, 33–34.

⁵⁷ KBE A, 23.

⁵⁸ „Der regulative Werth der psychologischen Idee besteht in der Reinhaltung des Bewusstseins als des obersten transscendentalen Princip”. KBE A, 89.

Geert Edel słusznie zauważa: „To, że możliwość doświadczenia jest »sednem sprawy«, ma dwojakie znaczenie: Tworzy ona nie tylko ostateczną podstawę ważności, do której transcendentalna teoria poznania sprowadza wszelką obiektywną realność, lecz także ostateczną podstawę dedukcji, z której »dedukowana jest« ta wszelka obiektywna realność, przede wszystkim jednak transcendentalne warunki ważności jako same obiektywnie realne. Ten stan rzeczy formułuje i rozwija »najwyższa zasada«”⁵⁹.

Po piąte wreszcie, odnośnie do problemu rzeczy samej w sobie rozumianej jako pojęcie graniczne (*Grenzbegriff*) Cohen odwołuje się do Kanta i uznaje za kluczowe jego rozróżnienie między granicą a ograniczeniem, między *Grenze* a *Schranke*. W *Prolegomenach* Kant stwierdza: „Granice (*Grenzen*) zakładają zawsze (u istot rozciąglących) pewną przestrzeń, którą napotyka się na zewnątrz pewnego określonego miejsca i która je sobą obejmuje; ograniczenie (*Schranken*) nie wymaga tego, lecz jest samą tylko negacją, która dotyczy wielkości, o ile ta nie jest bezwzględnie zupełna”⁶⁰. Abstrahując od tego, że problem rzeczy samej w sobie jest niejednoznaczny, Cohen dodaje: „Matematyka i przyrodoznawstwo nie mają żadnych granic; ponieważ rozszerzenie wglądów postępuje w nich w nieskończoność, ale mają ograniczenia; przedmioty bowiem pozostają ciągle zjawiskami i nie jest możliwe jakiegokolwiek zbliżenie do tego, co zostaje pomyślane jako najwyższa podstawa wyjaśnienia, jako podłoże zjawisk”⁶¹. Zarazem Cohen podkreśla, że rzecz sama w sobie jest „metodycznym środkiem pomocniczym”⁶² doświadczenia.

Cohen wyakcentowuje związek rzeczy samej w sobie z ideą, przy czym w *Kants Begründung der Ethik* ideę rozumie jeszcze transcendentalnie i pisze: „Z zadania rzeczy samej w sobie wyrastają idee, jako próby rozwiązania tamtego zadania. Rozwiązania okazują się przesunięciem pytania. Rodzaje rzeczy samej w sobie wyrodziły się w hipostazy. Przedmioty idei są transcendentne”⁶³. Jest to o tyle istotne, że w swoim następnym tekście odwołuje się do Platona i dokonuje rewizji jego rozumienia idei.

⁵⁹ G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 138.

⁶⁰ I. Kant: *Prolegomena...*, s. 156 (§ 57).

⁶¹ KBE A, 31–32.

⁶² KBE A, 36.

⁶³ KBE A, 73.

Platons Ideenlehre und die Mathematik

Rok po opublikowaniu *Kants Begründung der Ethik* Cohen wydał tekst poświęcony Platonowi, który znacząco odbiega od interpretacji jego filozofii przedstawionej w pierwszej publikacji Cohena, a jednocześnie pozostaje w ścisłym związku z dokonującą się ewolucją jego poglądów dotyczących doświadczenia. Zamierza teraz wykazać, że „dopiero wraz z Platonem rozpoczyna się dojrzałość idealistycznego filozofowania”⁶⁴. Tezę tę można uznać za kolejny ważny krok na drodze kształtowania metody filozofii Cohena, co on sam potwierdza, pisząc:

„Idealizm łączy dwa motywy, w których przenikaniu toczy się jego historia. Zawiera:

- moment *sceptycyzmu*, kiedy akcentuje błahość (*Nichtigkeit*) tego, co realne, spostrzeżenia zmysłowego,
- moment *spiritualizmu*, kiedy uczy o realności tego, co bytujące w myśleniu (*im Denken Seienden*), tego, co duchowe”⁶⁵.

Oprócz idealizmu rozumianego w duchu idealizmu teorio-poznawczego, który powoli staje się idealizmem krytycznym, Cohen odwołuje się do pojęcia *hypothesis*, również zyskującego na znaczeniu, kiedy pisze: „Sama idea zostaje pomyślana jako *hypothesis*”⁶⁶. Przywołuje tu kilku myślicieli, spośród których oczywiście na pierwszym miejscu wspomina Immanuela Kanta, przy czym do Kanta odwołuje się już w poprzednim dziele, kiedy jeden jedyny raz używa pojęcia *hypothesis*. Kant mianowicie w *Przedmowie do Krytyki praktycznego rozumu* stwierdza: „Ale najbardziej jeszcze mógł spowodować błędne rozumienie wyraz »postulat« czystego rozumu praktycznego, jeśli mieszało się z nim to znaczenie, jakie mają postulaty czystej matematyki, posiadające pewność apodyktyczną. [...] albowiem ta pewność postulowanej możliwości wcale nie jest teoretyczna, a tym samym też nie apodyktyczna, [...] a zatem jest konieczną jedynie hipotezą”⁶⁷. Ponieważ zaś, jak pisze Cohen: „Jak wiadomo, Platon jako charakterystyczne dla myślenia matematycznego określa w y -

⁶⁴ TIP, 420.

⁶⁵ TIP, 425.

⁶⁶ TIP, 439.

⁶⁷ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 18–19. Por. KBE A, 316.

chodzenie od hypothesis⁶⁸ – to zasługa Platona jest tym większa, że w jego koncepcji matematyka zyskuje na znaczeniu. Wprawdzie Cohen przywołuje tu tezę, którą później powtórzy wypromowany przezeń doktor [Carl Heinrich] Martin Altenburg (1879–?), że wprawdzie to Platon wynalazł metodę analityczną, ale można się tu odwołać nawet do Hipokratesa⁶⁹. Cohen wszakże dodaje komentarz, którego autorem jest matematyk Hermann Hankel (1839–1873), pisząc: „Jednakże zasługa Platona polegała na tym, że uświadomił tę drogę geometrów, udowodnił ją jako właściwie naukową i musiał rozwinąć w jednoznaczna metodę, która do tego stopnia jest metodą istotową i genetyczną, że z upływem czasu dała nazwę największej i najobszerniejszej dyscyplinie samej matematyki. Grecy geometry, jakkolwiek również oni obierali często przy rozwiązywaniu problemów drogę analityczną, w końcu pozostali przy syntezie. Platon nie uzyskał potężnego wpływu na nich przez swoją szkołę. Jednakże dzięki ustanowieniu analizy metodą naukową Platon dokonał właśnie tego, co wypada filozofowi”⁷⁰. Zatem to matematyka jest narzędziem filozofii, co w przekonaniu Cohena łączy dwóch myślicieli, których dotychczas w filozofii raczej nie łączono, a mianowicie Platona i Kanta.

Cohen odwołuje się do Platona, który w *Fedonie* przedstawia dyskusję między Sokratesem a Kebešem na temat teorii idei⁷¹. Cohen stwierdza: „Kiedy bowiem Sokrates zrozumiał, że mechanistyczne wyjaśnienie przyrody jest niewystarczające w odniesieniu do problemów moralnych, wtedy zdecydował się na podjęcie ucieczki od rzeczy (πράγματα) do podstaw rozumowych (λόγοι), aby w nich badać prawdę rzeczy (ὄντα)”⁷². A dalej: „Tutaj zatem w bardzo wyraźnych słowach idea została określona jako hypothesis. W jeszcze bardziej demonstracyjnym i drastycznym wywodzie teoria idei zostaje nazwana »pewną hypothesis« (sichere hypothesis)”⁷³. W świetle

⁶⁸ TIP, 438.

⁶⁹ TIP, 438. Por. M. Altenburg: *Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus*. Marburg 1905, s. 27.

⁷⁰ H. Hankel: *Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter*. Leipzig 1874, s. 149. Por. TIP, 438–439.

⁷¹ Zob. Platon: *Fedon*. W: Idem: *Dialogi*. T. 1. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 689–690 (100 A–B).

⁷² TIP, 439.

⁷³ TIP, 439–440.

pojęcia *hypothesis* obronę Cohena podejmuje Geert Edel, który twierdzi, że nie mają racji Helmut Holzhey i Peter Schulthess, uznający źródło takiej koncepcji w doktrynie Eduarda Zellera oraz Hermanna Lotzego⁷⁴. Władysław Tatarkiewicz, polski marburczyk, tak prezentuje stanowisko Cohena: „Ideę w takim znaczeniu nazywa Platon: ὑπόθεσις. Nie znaczy to: hipoteza, założenie, lecz przeciwnie: największa pewność. Polskie słowo *p o d s t a w a* jest najdokładniejszym tłumaczeniem greckiego »ὑπόθεσις«; jest w nim ta sama aktywność i ma to samo ściśle znaczenie: podstawowy, czyli najpewniejszy”⁷⁵.

Zainteresowanie Platonem w szkole marburskiej zaowocowało bodaj najbardziej kontrowersyjną książką poświęconą Platonowi, jaką jest opublikowane w roku 1903 dzieło Paula Natorpa⁷⁶. Już w *Przedmowie* Natorp podkreśla znaczenie filozofii Cohena dla badań prowadzonych w szkole marburskiej i pisze: „Nie zawaham się Hermanna Cohena nazwać tym, który otworzył nam oczy zarówno na Kanta, jak i na Platona”⁷⁷. Platona postrzega jednak Natorp przez pryzmat pojęcia *Ursprung*, które stanowi punkt centralny *Logik der reinen Erkenntnis*, a w rezultacie okazuje się jedynie „protoplastą” szkoły marburskiej⁷⁸. Tego radykalizmu nie złagodziło nawet zamieszczenie *Metakrytycznego dodatku* w wydaniu drugim⁷⁹, obejmującego prawie sześćdziesiąt stron⁸⁰.

⁷⁴ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 216–217.

⁷⁵ W. Tatarkiewicz: *Spór o Platona*. „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 3, s. 351. Władysław Tatarkiewicz (1886–1980) swoje związki z Marburgiem tłumaczy w *Przedmowie* do polskiego wydania pracy doktorskiej, obronionej tam w roku 1910. Zob. W. Tatarkiewicz: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. Dąmbaska. Warszawa 1978, s. 5–14.

⁷⁶ P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.

⁷⁷ Ibidem, s. VI–VII.

⁷⁸ Na ten temat pisze szczególnie Karl-Heinz Lembeck w drugiej części pracy zatytułowanej *Natorps Platon und sein Idealismus*, zawartej w: K.-H. Lembeck: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg 1994, s. 167–338.

⁷⁹ P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Zweite, durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921.

⁸⁰ P. Natorp: *Metakritischer Anhang* (1920). *Logos – Psyche – Eros*. In: P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. [Zweite Ausgabe]..., s. 457–513.

Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte

Peter Schulthess, autor *Wprowadzenia* do szóstego wydania pochodzącej z roku 1883 książki, opublikowanego w ramach zbiorowego wydania dzieł Cohena, omawia jej wartość i podkreśla, że stanowi ona „krok o decydującym znaczeniu dla rozwoju Cohena”⁸¹. Dodaje jednocześnie, że sam Cohen akcentuje znaczenie tego dzieła w dedykowanym Augustowi Stadlerowi (1850–1910) *Wspomnieniu pośmiertnym*. Podkreśla tam Cohen, że tekst *Das Prinzip...* to oznaczenie „nowego początku mojego własnego rozwoju”⁸². Podobnie Albert Görland (1869–1952), który dzieło nazywa „pierwszą, a zarazem decydującą systematyczną książką”⁸³. Wypowiedź Görlanda uzupełnia Peter Schulthess, odwołujący się do zdania najbliższego współpracownika Cohena, a mianowicie Paula Natorpa, który z kolei książkę nazywa „najbardziej zdecydowanym krokiem do systemu”⁸⁴. Friedrich Kuntze (1881–1929) ocenia tę publikację Cohena bardzo krytycznie i pisze: „Powszechnie książka Cohena zostaje zaliczona do najtrudniejszych książek niemieckiej filozofii, a od rozważnych ludzi można usłyszeć: jedyne, co zrozumieli oni w tej książce, to cytaty z obcych autorów”⁸⁵. Zaraz wszakże Kuntze dodaje: „Niesprawiedliwe jest jednak samego Cohena czynić odpowiedzialnym za te trudności”⁸⁶. Z kolei Werner Flach rozprawę ujmuje w świetle uzasadnienia problematyki teoriopoznawczej i podkreśla, że „Hermann Cohen tematykę legitymizacji poznania rozważa jako tematykę, której nie można pominąć bądź wyeliminować,

⁸¹ HCW 5.1, 7*.

⁸² H. Cohen: *August Stadler. Ein Nachruf*. „Kant-Studien” 1910, Bd. 15, s. 413.

⁸³ A. Görland: *Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus*. „Kant-Studien” 1912, Bd. 17, s. 222.

⁸⁴ P. Natorp: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*. Berlin 1918, s. 15. Również Geert Edel podkreśla znaczenie tej rozprawy i wskazuje autorów akcentujących ten fakt. Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 257–258.

⁸⁵ F. Kuntze: *Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntniskritik*. Heidelberg 1906, s. 249. Por. HCW 5.1, 37*.

⁸⁶ F. Kuntze: *Die kritische Lehre von der Objektivität...*, s. 249.

która jest więc konieczna”⁸⁷. Wreszcie Eggert Winter w kontekście *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* mówi o „przebudowie filozofii Kantowskiej”⁸⁸.

Na czym zatem ma polegać sygnalizowany przez Natorpa krok do systemu? Cohen już w *Przedmowie* zaznacza, że „zamierza tu wyróżnić pojęcie realności w jego wartości dla ugruntowania poznania”⁸⁹. Wiąże się to ściśle z wyrażonym w *Platons Ideenlehre und die Mathematik* przekonaniem, że ugruntowanie idealizmu musi się dokonać na drodze teoriopoznawczej. Tym samym ujawnia się tu drugie – oprócz pojęcia realności – pojęcie, które jest kluczowe dla książki z roku 1883, a mianowicie pojęcie „krytyka poznania”. Książka poświęcona metodzie wielkości nieskończenie małych (*Infinitesimal-Methode*) już w podtytule przynosi pojęcie krytyki poznania (*Erkenntnis-kritik*). Zależność, jaka tu zachodzi, jest następująca: krytyka poznania stawia problem wrażenia, ten ostatni zaś wymaga ponownego (tym razem krytycznego) rozważenia problemu realności.

Niewątpliwie Kant jest dla Cohena twórcą filozofii krytycznej, chociaż posługuje się terminem „teoria poznania”, który obarczony jest podejrzeniem psychologizmu. „Jednakże podczas gdy sam Kant walczy jeszcze z psychologicznymi przedstawieniami i podejrzeniami, w duchu i zgodnie z literą krytycznego systemu obiektywizujemy rozum w nauce. Krytyka rozumu jest krytyką poznania albo krytyką nauki. Krytyka odkrywa to, co czyste w nauce, jeżeli odkrywa warunki pewności, na których opiera się poznanie jako nauka”⁹⁰. Cohen nie uznaje Kanta za psychologistę, z konieczności jednak musi zająć stanowisko w dyskusji, jaka toczy się od połowy dziewiętnastego wieku. Rozumiejąc idealizm transcendentálny w duchu nauki, podkreśla Cohen, że „teoriopoznawczo-krytyczny idealizm jest naukową formą idealizmu”⁹¹. Nie wiąże poznania z procesem, lecz z wynikiem i stwierdza: „Natomiast jeśli poznania nie ujmują na sposób świadomości, lecz jako f a k t, który spełnił

⁸⁷ W. Flach: *Einleitung*. In: H. Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnis-kritik*. *Einleitung von W. Flach*. Frankfurt am Main 1968, s. 20.

⁸⁸ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 144–173.

⁸⁹ PIM, III.

⁹⁰ PIM, 6 (§ 8).

⁹¹ PIM, 6 (§ 9).

się w nauce i dalej się spełnia na podanych podstawach, to badanie nie odnosi się już więcej do wszelako subiektywnego faktu, lecz do powiększającego się, jak również do obiektywnie danego i ugruntowanego w pryncypach stanu faktycznego, nie do procesu i aparatu poznawania, lecz do jego wyniku, do nauki”⁹². Wychodząc z tego przekonania, Cohen podkreśla różnicę między idealizmem transcendentальnym a krytyką poznania i pisze: „Idealizm w ogóle rozkłada rzeczy na zjawiska i idee. Krytyka poznania natomiast dzieli naukę na założenia i podstawy, które zostały przyjęte w ich prawach i dla nich samych. Teoriopoznawczo-krytyczny idealizm ma więc za swoje obiekty nie tylko rzeczy i procesy, także nie zgoła rzeczy i procesy świadomości, lecz fakty naukowe”⁹³. Zgodnie zatem z tezą idealizmu akcentuje Cohen to, że punkt wyjścia stanowi fakt nauki, choć prawdą jest, że kwestię tę uświadamia sobie bardzo powoli.

Pojęcie „fakt nauki” Cohen wprowadził w mowie wygłoszonej w Marburgu 17 marca 1883 roku – tego samego roku, w którym opublikował *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, przy czym *Przedmowa* do książki sygnowana jest datą: sierpień 1883, wcześniej zaś, bo już 17 marca 1883 roku, wygłosił Cohen mowę na cześć cesarza Wilhelma I. Na temat relacji między filozofią a nauką można tam przeczytać: „Tymczasem filozofia sama ma być nauką. Jest to możliwe wyłącznie wtedy, kiedy realizuje ona tamto porównanie. Nie przyroda jako taka powinna stanowić jej przedmiot, lecz przyrodoznawstwo. Sama przyroda jest przedmiotem dla tych, którzy ją poznają w duchu systematyka Newtona. Ale to, jak jest możliwe przyrodoznawstwo jako takie, jakie warunki poznawania zakłada, na jakich zasadach się opiera – to są pytania, na które w odpowiedzi, według Kanta, filozofia staje się nauką. Poznać naukę jako

⁹² „Nehme ich hingegen die Erkenntniss nicht als eine Art und Weise des Bewusstseins sondern als ein Factum, welches in der Wissenschaft sich vollzogen hat und aufgegebenen Grundlagen sich zu vollziehen fortfährt, so bezieht sich die Untersuchung nicht mehr auf eine immerhin subjective Thatsache, sondern auf einen wie sehr auch sich vermehrenden, so doch objectiv gegebenen und in Principien gegründeten Thatbestand, nicht auf den Vorgang und Apparat des Erkennens, sondern auf das Ergebniss desselben, die Wissenschaft”. PIM, 5 (§ 7).

⁹³ PIM, 6 (§ 9).

taką w jej rzeczywistości i zbadać warunki jej możliwości – to filozofię czyni nauką. Taki jest sens tytułu *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. W tym znaczeniu od początku wielu badaczy czciło dzieła Kanta jako niezłomny fundament wszelkiej przyszłej filozofii, o ile to od faktu nauki bierze ona swój jedynie owocny punkt wyjścia, a przy tym rozjaśnia i stwarza jej naukowe zadania specjalne⁹⁴. Innymi słowy, punktem wyjścia filozofii jest dla autora *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* fakt nauki, co jednocześnie broni filozofię przed zarzutem psychologizmu. „Psychologia – pisze Cohen – kreśli opis świadomości na podstawie jej elementów. Dlatego te elementy muszą być i pozostają hipotetyczne, ponieważ tego, od czego w rzeczywistości zaczyna świadomość i z czego ona wynika, nie może wygrzebać i ustalić nikt operujący świadomością. Natomiast jeśli ujmę poznanie nie jako rodzaj świadomości, lecz jako fakt, który spełnił się w nauce, i na podanych podstawach dalej się spełnia, to badanie nie odnosi się już więcej do mimo wszystko subiektywnego faktu, lecz do mimo że ciągle się powiększającego, to jednak obiektywnie danego i ugruntowanego w pryncypiach stanu faktycznego, a więc nie do procesu i aparatu poznawania, lecz do jego wyniku, do nauki⁹⁵. Dodatkowo złożoność problemu ujawnia się w tym, że metoda transcendentálna określa stosunek filozofii do faktu nauki, a pojęcie metody transcendentalnej Cohen zyskuje dzięki wyraźnemu „odróżnieniu transcendentalnego *a priori* od metafizycznego *a priori*”⁹⁶.

Peter Schulthess wskazuje, że termin „fakt nauki” zaczerpnął Cohen od Trendelenburga⁹⁷, który użył go w drugim wydaniu *Logische Untersuchungen* z roku 1862. Trendelenburg jednak w pierwszym wypadku posługuje się terminem *Tatsache*, a nie *Factum*⁹⁸, w drugim zaś używa liczby mnogiej *Facta*⁹⁹. Idealizm Cohena dopełnia się wówczas, gdy stwierdza: „To jest określające ideę w idealizmie: żadnej rzeczy inaczej jak

⁹⁴ H. Cohen: *O wpływie Kanta na kulturę niemiecką...*, s. 189.

⁹⁵ PIM, 5 (§ 7).

⁹⁶ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 147.

⁹⁷ Zob. HCW 5.1, 27*.

⁹⁸ Zob. A. Trendelenburg: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. 2. erg. Aufl. Leipzig 1862, s. 268.

⁹⁹ Ibidem, s. 306.

»w« i »z« myśli”¹⁰⁰. Dodatkowo podkreślić należy, co zresztą pozostaje zgodne z intuicją, jaką wcześniej wyraził Flach, że Elisabeth Ströker widzi w rozumowaniu Trendelenburga ścisły związek nauki z filozofią, charakterystyczny dla Cohena, i twierdzi, że filozofię rozumie on „jako refleksję metody naukowej”¹⁰¹. Problem „faktu” jako punktu wyjścia filozofii wymaga uwzględnienia jeszcze jednej kwestii, na którą szczególnie uwagę zwraca Geert Edel, w świetle relacji między Cohenem a Natorpem. Natorp niewątpliwie niejednokrotnie odwołuje się do Cohena i do jego rozumienia faktu nauki, akcentując jednocześnie rozumienie poznania jako procesu. „Postęp, m e t o d a jest wszystkim; w języku łacińskim: p r o c e s. Zatem »fakt« nauki musi być rozumiany tylko jako »fieri«”¹⁰². Problem polega na tym, podkreśla Edel, że poznanie może być rozumiane jako proces bądź też jako rezultat, a wysiłek Cohena zmierza do uznania poznania właśnie za rezultat. Różnicę Edel tłumaczy niezwykle plastycznie, gdy pisze: „Cohen akcentuje »fakt« w celu odgraniczenia od empirycznego procesu i przebiegu poznawania; Natorp może akcentować »fieri«, ponieważ operuje już na stworzonej przez Cohena podstawie, jako że »fieri« odnosi się zawsze do poznania naukowego, nigdy do przebiegu świadomości”¹⁰³. Problem jest ściśle związany z koniecznością obrony przed zarzutem psychologizmu, co stopniowo uświadamia sobie Cohen. Kwestię tę niezwykle obrazowo tłumaczy również Helmut Holzhey w swej monumentalnej rozprawie poświęconej szkole marburskiej. Holzhey pisze: „Zwrot do wyłącznie »obiektywnego« transcendentalno-filozoficznego ugruntowania poznania spełnia się więc dzięki wyznaczeniu *faktu* naukowego poznania, który występuje zamiast wszelkiego innego, teoriopoznawczo już raz występującego uprzedniego dania (*Vorgegebenheiten*) poznania – faktu, którego faktyczność nie tylko wobec faktów świadomości, lecz także wobec realnych rzeczy i zdarzeń jest ograniczona w tym sensie, że wyklucza ona ową faktyczność

¹⁰⁰ PIM, 126 (§ 88).

¹⁰¹ E. Ströker: *Beziehungen der Wissenschaftstheorie zur Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert*. In: Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie. Hrsg. von W. Marx und E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 19.

¹⁰² P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig–Berlin 1910, s. 14.

¹⁰³ G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 287, przypis.

świadomości, która dopiero przedstawia realność rzeczy (jako zjawisk)”¹⁰⁴.

Krytyka poznania, która – i to jest drugie ważne pojęcie książki Cohena – kieruje się do faktu poznania, zmienia rozumienie realności. „Realność – pisze on – nie leży w surowości zmysłowego wrażenia, ani nie leży również w czystości zmysłowej naoczności, lecz musi zostać uwyrażniona jako szczególne założenie myślenia, tak jak substancja i przyczynowość, jako warunek doświadczenia, który tylko w takim stopniu może zostać z niego wywnioskowany, w jakim leży u jego podstaw, zostaje założony dla jego możliwości”¹⁰⁵. Wiąże się to oczywiście z rozumieniem doświadczenia, co Cohen stwierdza już w *Kants Begründung der Ethik*, gdy pisze: „Doświadczenie jest więc dane w matematyce i w czystym przyrodoznawstwie”¹⁰⁶. Teraz w *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* Cohen tylko potwierdza to stanowisko, uznając już wyraźnie naukę za punkt wyjścia filozofii. Gdy więc pojawia się problem rozumienia transcendentalizmu i doświadczenia, wówczas można się odwołać do Petera Schulthessa, który stwierdza: „Transcendentalnego punktu wyjścia nie można już poszukiwać w estetyce, lecz dopiero w nauce o zasadach (*Grundsätzen*), które formułują warunki obiektywnej realności (ważności)”¹⁰⁷. Jest to najbardziej lapidarne określenie punktu wyjścia Cohena idealizmu krytycznego, który – co widać wyraźnie w świetle ewolucji jego poglądów – jest rezultatem namysłu nad wartością estetyki transcendentalnej Kanta. Odrzucenie estetyki transcendentalnej skutkuje trudnościami z uchwyceniem realności. Teraz się okazuje, że Cohen już wie, gdzie jej poszukiwać: trzeba się odwołać do wielkości nieskończenie małych, a co za tym idzie – do rachunku różniczkowego. Cohen analizuje różniczkę i pisze: „W tym trzecim znaczeniu różniczka (*Differential*) odpowiada podstawowemu pojęciu czystego myślenia, kategorii realności”¹⁰⁸, przy czym chodzi oczywiście o to, aby „potwierdzić przed-

¹⁰⁴ H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel–Stuttgart 1986, s. 134.

¹⁰⁵ PIM, 14 (§ 18).

¹⁰⁶ KBE A, 24–25.

¹⁰⁷ HCW 5.1, 8*.

¹⁰⁸ PIM, 23 (§ 27).

miototy jako realne¹⁰⁹. W gruncie rzeczy jest to jednak wątpliwe, ponieważ realność ma znaczenie wykraczające poza to, jakie jej przysługuje w filozofii klasycznej.

Cohen na pierwszym miejscu stawia problem realności, choć problem ten pojawił się już wcześniej w *Kants Begründung der Ethik*, a Cohen opowiada się tam wyraźnie za odwróceniem problemu i ujęciem go w duchu filozofii Platona. „Jak realność z idei przechodzi na rzeczy?”¹¹⁰ – pyta i podkreśla, że kwestia jest fałszywie postawiona, gdyż tym, co prawdziwie realne, są właśnie idee. Co więcej, pisze: „Prawa są realnościami (*Realitäten*), które obiektywizują to, co rzeczywiste”¹¹¹, następnie dodaje: „Prawo jest realnością – to oznacza: realność należy myśleć jako abstrakcyjną myśl, jako znaki wartości ważności poznania, i nic więcej”¹¹². Tym samym Cohen potwierdza, że następuje tu przemiana w rozumieniu realności, odejście od potocznego jej rozumienia, i kontynuuje. „Prawa wypełniają pojęcie zjawiska, warunkują jego ważność, jego realność jako przedmiot doświadczenia, jego obiektywną realność”¹¹³. Jest to interesujące dlatego, że ujawniająca się w rozprawie z zakresu etyki przemiana w sposobie myślenia dotyczy najistotniejszej dla Cohena kwestii, a mianowicie ugruntowania idealizmu. Toteż stwierdza on: „Realność zasad oznacza realność przedmiotów”¹¹⁴. Problem wyjaśnia się jednak wtedy, kiedy marburczyk pisze: „Także naoczność ma przecież swoje prawa, czystą naoczność. Ten przedmiot empirycznej naoczności, który jest przedstawiony w czystej naoczności i określony przez kategorie, jest zjawiskiem w znaczeniu transcendentalnym, ma obiektywną realność, jest wypadkiem prawa. Prawo bowiem i obiektywna realność są równoważne”¹¹⁵. W *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* zaznacza się jednak problem, który Cohenowi każe zakwestionować wartość rozważań przedstawionych wcześniej, a jest nim naoczność. Najkrócej diagnozę można przedstawić następująco: ponieważ realności nie sposób ugruntować w naoczności, należy ją ugruntować w czymś innym. W czym? W wielkość-

¹⁰⁹ PIM, 23 (§ 27).

¹¹⁰ KBE A, 19.

¹¹¹ KBE A, 20.

¹¹² KBE A, 21.

¹¹³ KBE A, 22.

¹¹⁴ KBE A, 27.

¹¹⁵ KBE A, 28.

ciach nieskończenie małych, odpowiada Cohen i wprowadza fundamentalne w publikacji z roku 1883 pojęcie „wielkość nieskończenie mała”.

„Zatem definicja pojęcia wielkości nieskończenie małej jest uwarunkowana ustaleniem granicy naoczności i myślenia albo dokładniej, określeniem przez naoczność i myślenie *a potiori* scharakteryzowanych metod”¹¹⁶. Cohen odwołuje się do wielkich poprzedników twórców rachunku różniczkowego, a mianowicie do Leibniza i Newtona, i próbując w świetle ich analiz ugruntować realność, stawia pytanie o „stosunek naoczności i myślenia w pojęciu różniczki”¹¹⁷. Na pytanie, na czym polegać ma właściwość idealizmu, który wymaga ugruntowania realności, Cohen odpowiada: „Pierwszy moment [idealizmu – AJN], mianowicie wywód rzeczy z praw myślącej świadomości, stanowi kategorię (*genus*) idealizmu. Uwzględnienie świadomości zmysłowej nie określa wystarczająco odróżnienia idealizmu krytycznego od dogmatycznego: *differentia specifica* leży dopiero i wyłącznie we wskazaniu na naukę, w której jedynie dane są rzeczy i istnieją spornie dla filozoficznych pytań: nie gwiazdy na niebie są dane, lecz w nauce astronomii określamy jako dane te przedmioty, które – jeśli pomyślane poważnie – odróżniamy od wytworów i opracowań myślenia jako ugruntowane w zmysłowości”¹¹⁸. Skoro zatem idealizm krytyczny w sformułowaniu jego autora wywołuje problem realności, to kluczowa staje się wielkość nieskończenie mała, stanowiąca fundament rachunku różniczkowego.

Cohen nie jest pionierem w korzystaniu z rachunku różniczkowego do wytłumaczenia stanowiska Kanta, choć nazwisko owego filozofa nie pada ani w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*, ani w pierwszym wydaniu *Kants Begründung der Ethik*, ani nawet w *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Nazwisko to zostaje przywołane dopiero w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* (1885), a filozofem tym jest Polak Salomon Maimon (1754–1800). To właśnie w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen zamieścił przypis, który odsyła do wcześniejszego dzieła: „*Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik* 1883. Do zawartych tam

¹¹⁶ PIM, 2–3 (§ 3).

¹¹⁷ PIM, 15 (§ 20).

¹¹⁸ PIM, 127 (§ 88). Por. KBE A, 20.

wskazówek z czasów Kantowskich dodać należy, że Salomon Maimon w swoich badaniach dotyczących filozofii transcendentnej w rozstrzygający sposób uwyraźnił związek świadomości i różniczki¹¹⁹. W trzecim wydaniu z roku 1918 znajduje się dodatkowo wskazanie miejsca w książce Maimona oraz odwołanie do Friedricha Kuntzego i dlatego czytamy tam: „[...] zob. S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Berlin 179, s. 31 nn. Tę zawartą w drugim wydaniu uwagę przeoczył Friedrich Kuntze w podniesionym względem mnie zarzucie, który ponadto rozszerzył mój związek z Maimonem ponad określoną powyżej granicę, zob. F. Kuntze: *Die Philosophie Salomon Maimons*. Heidelberg 1912, s. 339¹²⁰.

Z dotychczasowych rozważań wynika kilka kwestii, spośród których najważniejsza jest jedna, a mianowicie to, że Cohena z Maimonem łączy odwołanie się do rachunku różniczkowego podyktowane próbą uzasadnienia idealizmu. Niezwykle interesujący jest fakt, że Maimon jako pierwszy tak właśnie interpretuje filozofię Kanta, co z kolei ma swe uwarunkowanie w odniesieniu do Leibniza. Z tego odniesienia wynika rozumienie realności, które przejmuje Cohen. Maimon podkreśla, w jaki sposób pokazał, „że formalna doskonałość nauki zależy od realności pryncypiów i ich konieczności oraz powszechnej ważności¹²¹. Maimon odwołuje się oczywiście do Leibniza, który podstawą swej filozofii uczynił wielkość nieskończenie małą, w jego systemie przybierającą nazwę „monada”. Różnica polega wszakże na tym, że – o czym była już mowa – Maimon wykorzystuje wielkość intensywnie małą do uzasadnienia stanowiska idealistycznego, co różni go od realistycznie zorientowanej myśli Karla Leonharda Reinholda, poprzednika i pierwszego interpretatora Kanta. Cohen jako idealista idzie tropem Maimona, a jego zadanie sprowadza się do pokazania, jak wielkości nieskończenie małe ugruntowują realność.

Cohen jednak wymienia również Kanta i pisze: „O tej zależności znaczenia realności tego, co intensywne, od odniesienia do świadomości i wrażenia, mówi także właśnie dlatego godny uwagi fakt, że Kant metodę wielkości nie-

¹¹⁹ KTE B, 423–424.

¹²⁰ KTE C, 540; KTD, 391–392.

¹²¹ S. Maimon: *Ueber die Progressen der Philosophie*. In: *Idem: Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Theil 1. Berlin 1793, s. 54.

skończenie małej postrzegał jako równoznaczną z metodą tego, co niepodzielne¹²². Cohen odwołuje się do fragmentu z tekstu Kanta z roku 1747 *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych*, gdzie czytamy: „Jeśli wyobrazić sobie linie [...] [jako znajdujące się] nieskończenie blisko [siebie], [...] zgodnie z metodą nieskończenie małych [wielkości], którą do geometrii wprowadził Cavalerius”¹²³. Cohen dodaje jednak: „W rzeczywistości różnica wielkości nieskończenie małej wobec tego, co niepodzielne, leży dopiero w pozytywnie urzeczywistniającym znaczeniu pojęcia różniczki, które wynika z ostatecznych podstaw świadomości”¹²⁴. Z tego powodu Cohen wiąże pojęcie różniczki z ostatecznym ugruntowaniem realności, chociaż nie ma to nic wspólnego z samym Kantem, który tego pojęcia nie używa. Oznacza to jednocześnie, że wraz z nowym pojęciem realności rozpoczyna się nowa era w filozofii Cohena, która znajdzie zwieńczenie w dziele z roku 1902, a mianowicie w *Logik der reinen Erkenntnis*.

„Różniczka powinna dla nas oznaczać ten stopień obiektywizacji, który należy wyróżnić jako realność, który w tym samym stopniu należy odróżnić zarówno od ekstensywnej wielkości fikcji liczby, jak i od ciągle tylko jako proporcja myślanych stosunków substancji i przyczynowości”¹²⁵. W innym zaś miejscu Cohen zwraca uwagę na naukowy charakter prezentowanego przez siebie ujęcia i podkreśla, że „naoczność jest z góry pokrewna i przynależna matematyce; natomiast wrażenie w sobie jest subiektywne, stanowi po prostu rezonans świadomości. Odpowiedzi udziela najpierw fizyka, która treść wrażenia obiektywizuje w jakościach. W tej treści jakości-wrażenia są konstytuowane przedmioty, jeżeli ta treść jest pozyskana i określona za pomocą środków i kryteriów badania fizykalnego. Do niego jednak w ostatecznej instancji należy różniczka jako narzędzie i świadectwo realności”¹²⁶.

¹²² PIM, 106 (§ 77).

¹²³ I. Kant: *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych oraz ocena dowodów, którymi w tej spornej kwestii posługiwał się Leibniz i inni mechanicy wraz z kilkoma wstępnymi uwagami dotyczącymi sił ciał w ogóle*. Tłum. M. Jankowski i in. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Red. M. Jankowski, T. Kupś. Toruń 2010, s. 115.

¹²⁴ PIM, 106 (§ 77).

¹²⁵ PIM, 50 (§ 49).

¹²⁶ PIM, 153 (§ 106).

Kantowska teoria doświadczenia (1885)

W roku 1885 Cohen publikuje drugie – jak sam zaznacza, opracowane na nowo – wydanie *Kants Theorie der Erfahrung*. Różnica wynika nie tylko z ewolucji, jaka dokonała się w jego myśleniu od czasu opublikowania wydania pierwszego. Czternaście lat intensywnej pracy nad zrozumieniem filozofii transcendentalnej spowodowało, że Cohen próbuje ugruntować filozofię inaczej, niż uczynił to w wydaniu pierwszym. Różnica między wydaniem pierwszym a wydaniem drugim jest nie tylko różnicą objętości, lecz przede wszystkim konstrukcji dzieła. W wydaniu pierwszym książka liczyła 271 stron, a teraz – stron 616. Znajduje to odzwierciedlenie w strukturze pracy. W wydaniu pierwszym *Wstęp* liczył 10 stron, podczas gdy w wydaniu drugim liczy już stron 79 i jest podzielony na 12 paragrafów. Wydanie pierwsze – pomijając oczywiście mniejszą ich objętość – liczy 15 rozdziałów, wydanie drugie natomiast zostało uzupełnione kluczowym z perspektywy Cohena rozdziałem szesnastym, zatytułowanym *System idealizmu krytycznego*. Rzut oka na strukturę książki pozwala też zrozumieć newralgiczny dla Cohena problem syntetycznych zasad, któremu w wydaniu drugim poświęcił rozdział dwunasty, liczący 94 strony. W kontekście problemowym o różnicach między wydaniami świadczy *Przedmowa do wydania drugiego*, sygnowana datą 1 sierpnia 1885 roku. „Opracowanie i rehabilitacja – pisze tam Cohen – części nauki o ideach należącej do teorii doświadczenia była następnie uwarunkowana tym, że istota syntetycznych zasad – których przedstawienie szczególnie niekompletne było w wydaniu pierwszym – zostanie rozwinięta z właściwą stanowczością”¹.

¹ KTE B, XI–XII (KTD, 33).

Istotnym elementem teorii doświadczenia staje się zakwestionowany w *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* Kantowski punkt wyjścia, a mianowicie zasada antycypacji spostrzeżenia. To właśnie tu schematyzowana jest kategoria realności². Kant pisze: „We wszystkich zjawiskach to, co realne, a co jest przedmiotem wrażenia, ma pewną wielkość intensywną, to jest pewien stopień”³. Zdaniem Cohena jednak, problem sprowadza się do następującego niedopatrzenia: „Jak można było poważnie wierzyć, że logiczny fakt twierdzącego sądu może stanowić dla Kanta powód, aby realność uczynić jego syntetyczną jednością, obok której figuruje negacja jako skoordynowane pojęcie podstawowe – podczas gdy do tej logicznej trywialności została wpakowana zasada antycypacji, która gwarantuje zasadę spostrzeżeń! Czy ta zasada z naciskiem na realność, której dostarcza, nie powinna owej realności przenosić z logicznej afirmacji w sytuację pozytywną?”⁴. Tym samym, co Cohen potwierdza w rozprawie z roku 1883, problemem staje się ugruntowanie realności w wielkości nieskończenie małej. Dlatego też pierwszy element kształtujący nową metodę filozofii, przedstawioną w roku 1885, stanowi fakt nauki jako punkt wyjścia filozofii⁵. Wprowadzie Cohen podkreśla, że punkt wyjścia filozofii Kanta stanowi „fakt nauki Newtona”⁶, ale pomiędzy jego a Kantowskim punktem wyjścia ujawnia się rysa, która została naszkicowana już wcześniej. Różnica zdaje się polegać na tym, że dla Kanta matematyczne przyrodoznawstwo Newtona nie tyle stanowi punkt wyjścia, ile określa Kantowskie rozumienie rzeczywistości. W tym sensie źródeł filozofii Cohena należy rzeczywiście poszukiwać nie w filozofii samego Kanta, lecz w sporze o jej rozumienie. Podkreśla to

² Zob. W. Kinkel: *Hermann Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924, s. 82.

³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 324 (B 207).

⁴ PIM, 26 (§ 31). W innym miejscu Cohen pisze: „Dlatego krytyczno-poznawczo pojęcie wielkości nieskończenie małej rozumiemy jako przykład zasady intensywnej wielkości”. PIM, 142 (§ 98).

⁵ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg–München 1988, s. 388.

⁶ KTE B, 55.

Geert Edel⁷, który przywołuje jednocześnie Gerolda Praussa i jego ujęcie stanowiska Kanta w duchu „faktu doświadczenia”, podkreślając przede wszystkim to, że Kantowską teorię doświadczenia ujmuje Prauss jako teorię poznania empirycznego⁸. Cohen ma oczywiście świadomość swego odstępstwa od Kanta, choć sam podkreśla odmienność jego stanowiska od stanowisk Locke’a i Hume’a, pisząc: „Doświadczenie musi obowiązywać jako całościowe wyrażenie tych wszystkich faktów i metod poznania naukowego, z których z wyłączeniem etyki musi wynikać pytanie filozoficzne. W tym szerokim sensie Kant wychodzi od słowa doświadczenie; poszukuje określenia jego pojęcia jako pojęcia poznania przyrody”⁹.

Geert Edel akcentuje znaczenie dwóch elementów, które w drugim wydaniu zostały opracowane na nowo, a mianowicie teorii idei oraz – wspomnianych już – syntetycznych zasad¹⁰. Sam Cohen tłumaczy swe intencje w *Przedmowie do wydania drugiego*, w której pisze: „Systematycznej korekty należałoby dokonać w obszarze teorii doświadczenia, a zarazem musiałaby być skierowana także na granice etyki. Zgodnie z tym należało w teorii doświadczenia podjąć naukę o ideach, i na podstawie *Kants Begründung der Ethik* (1877) podjąłem się nowego przedstawienia teorii idei, naturalnie z wyłączeniem etyki, ale ze względu na nią i w nieświadomym z nią porównaniu. Opracowanie i rehabilitacja części nauki o ideach należącej do teorii doświadczenia były następnie uwarunkowane tym, że istota syntetycznych zasad – w odniesieniu do których przedstawienia szczególnie niekompletne było wydanie pierwsze – zostanie rozwinięta z właściwą stanowczością”¹¹.

Uwyrażnia się tu po raz kolejny problem psychologii, którą Cohen próbował odeprzeć już wcześniej, ale w pełni udaje mu się to dopiero teraz, na co – o czym była już mowa – szczególną uwagę zwraca Winrich de Schmidt, wyjaśniając: „Przejście od wieloaspektowej recepcji psychologii do jednoznacznej krytyki psychologii stanowi jedną z istotnych różnic

⁷ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 388–389 (przypis 2).

⁸ Zob. G. Prauss: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin 1971, s. 62. Por. Idem: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. 2. Aufl. Bonn 1977.

⁹ KTE B, 59.

¹⁰ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 385.

¹¹ KTE B, XI–XII (KTD, 33).

między pierwszym a drugim wydaniem »Kants Theorie der Erfahrung«¹². Klucz do krytyki stanowi następujące stwierdzenie Cohena: „Całkowite zainteresowanie psychologii nie polega na tym, aby uznać tak zwane idee wrodzone, lecz dla wszystkich, tak jak zdają się one być źródłowe, wykazać następstwo”¹³. Psychologia ma inne zadanie, które Cohen tłumaczy w ostatnim rozdziale. Rozdział ten, zatytułowany *System idealizmu krytycznego*, stanowi próbę syntezy jego dotychczasowych osiągnięć i w tym sensie jest przygotowaniem do skoku dokonanego w roku 1902. Cohen zauważa: „Krytyka nie jest badaniem władz poznawania – byłaby to psychologia – lecz badaniem nauki, czystego rozumu, jako czystej nauki. Filozofia nie jest »doktryną«, ale krytyką; nie wytwarza ona samoistnie nauki o przedmiotach przyrody, lecz uczy, jak zapobiegać pomyłkom, i daje to, co nie jest możliwe w żadnej nauce: również pozytywnie określa »horyzont« poznania. Kiedy więc rezygnuje z roszczenia doktryny, nabywa prawa do »cenzury« i jednocześnie, jako czynnik kontrolny, realizuje pojęcie »możliwości doświadczenia«”¹⁴. Rzeczywiście istotne zdaje się tu wyjaśnienie różnicy między tym, co *a priori*, a tym, co wrodzone, albo – to Cohen odnosi do Kanta – między tym, co wrodzone bądź nabyte¹⁵. Cohen sprowadza problem do czasu i przestrzeni rozumianych jako formalne warunki doświadczenia. Termin „formalny warunek doświadczenia” jest wprawdzie terminem Kantowskim, ale nie występuje w *Krytyce czystego rozumu*, lecz w liście do Mosesa Mendelsohna z 16 sierpnia 1783 roku, gdzie Kant pisze o „formalnym warunku możliwego (zewnętrznego bądź wewnętrznego) doświadczenia”¹⁶.

Pierwszym elementem, który stanowiłby o radykalnej zmianie stanowiska, byłaby teoria idei, ale wyłania się tu kwestia sposobu, w jaki rozumiana jest idea w *Kants Theorie der Erfahrung* z roku 1885, wobec stanowiska zajętego we

¹² W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*. Bonn 1976, s. 67.

¹³ „Das vollberechtigte Interesse der Psychologie ist es, keine sogenannten angeborenen Ideen gelten zu lassen, sondern für alle, so ursprünglich sie scheinen, die Abfolge nachzuweisen”. KTE B, 70.

¹⁴ KTE B, 577. Por. KTE C, 733; KTD, 523.

¹⁵ KTE B, 196.

¹⁶ I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10: *Breifwechsel*. Bd. 1: 1747–1788. Hrsg. von R. Reicke. Berlin 1900, s. 324.

wcześniejszym o siedem lat tekście, poświęconym Platonowi. Była już mowa o tym, że Cohen rozumie ideę jako *hypothesis*, co zgodnie z sugestią Tatarkiewicza należy tłumaczyć jako „podstawa”. W kontekście dzieła z roku 1885 Geert Edel zauważa: „Pod tym względem należy stwierdzić, że drugie wydanie »teorii doświadczenia« z dominującym w nim pojęciem idei cofa się poza to, co przyniosło pismo poświęcone Platonowi z 1878”¹⁷. Oznacza to, że Edel stwierdza tu pewien regres względem *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, a więc przynajmniej powrót do pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*. Czy rzeczywiście tak jest? Trudno jednoznacznie potwierdzić stanowisko Edela, tym bardziej że w pierwszym wydaniu Cohen identyfikuje transcendentálną apercepcję jako formę świadomości z pojęciem „ja” występującym w koncepcji Herbart¹⁸. Oznacza to, że można mówić o ujęciu „ja” w duchu psychologii empirycznej, skoro Herbart uznaje, że mówienie o „ja” wszystkie funkcje przypisuje właśnie jemu, i stwierdza: „Mówimy nie tylko *moje ciało*, lecz także *mój duch*, *mój rozum*, *moja wola*, a nawet: *moje poczucie własnej godności*, *moja samoświadomość*, *moje życie* i *moja śmierć*. Wszystkie te określenia bowiem podpadają pod punkt, który oznacza ja”¹⁹. Rzecz w tym, że Cohen nie pozostaje w zgodzie ze stanowiskiem Herbart, lecz znacząco je modyfikuje, stopniowo się od niego dystansując. Oznacza to przede wszystkim, że Cohen dystansuje się od rozumienia poznania w kontekście dokonującego się procesu, co wyraźnie akcentuje w drugim wydaniu, kiedy pisze: „Herbartowi brakuje u Kanta naukowo opracowanego poglądu, że zarówno tak zwane formy zmysłowości, jak i intelektu, są procesami poznawania. I rzeczywiście, należy uznać, że Kant nie jest zainteresowany psychologiczną precyzją, z jaką Herbart myśli i określa swoje »procesy psychiczne«”²⁰. Jednocześnie ujawnia się tu odstępstwo od

¹⁷ G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 492.

¹⁸ Zob. KTE A, 164. Por. J.F. Herbart: *Sämmtliche Werke*. Bd. 4: *Schriften zur Metaphysik. Zweiter Theil*. Hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig 1851, s. 310–311; J.F. Herbart: *Sämmtliche Werke*. Bd. 5: *Schriften zur Psychologie. Erster Theil*. Hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig 1850, s. 280–281; K.-H. Lembeck: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichte/philosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg 1994, s. 53.

¹⁹ J.F. Herbart: *Sämmtliche Werke*. Bd. 5..., s. 280–281.

²⁰ KTE B, 146–147.

samego Kanta, polegające na innym położeniu akcentu, odnoszącego się właśnie do rozumienia idei, które to pojęcie Cohen łączy z pojęciem rzeczy samej w sobie.

Spojrzenie na rozumienie idei ukazuje ewolucję myślenia Cohena. W wydaniu pierwszym *Kants Theorie der Erfahrung* filozof nie znajduje jeszcze szczególnego miejsca dla idei, choć wiąże ją z tym, co nieuwarunkowane²¹, a mając to na względzie, pisze o filozofii krytycznej: „Powszechnym zadaniem krytyki jest obrócenie przedmiotów w pojęcia, redukcja absolutnych realności do obiektywnych ważności, rozwiązanie substancji w ideach = rozszerzone kategorie, konstrukcja zjawisk na podstawie form, które potwierdza badanie transcendentale jako *a priori* = warunek możliwości doświadczenia”²². Sytuacja zmienia się w *Kants Begründung der Ethik*, kiedy idea zostaje zinterpretowana w sposób formalny. Dzieje się to nie wprost, skoro Cohen pisze o rzeczy samej w sobie: „Innymi, współczesnymi słowami: zasada, prawo są wyrażeniem realności, prawo jest rzeczą samą w sobie!”²³. Ale przecież dodaje, że – zgodnie z intencją Kanta przedstawioną w *Krytyce czystego rozumu* – idea nie jest przedmiotem, lecz „punktem widzenia”²⁴. Ten formalny punkt widzenia zastępuje Cohen punktem epistemologicznym *resp.* krytyczno-poznawczym, kiedy w *Platons Ideenlehre und die Mathematik* odwołuje się do pojęcia *hypothesis* – podstawy. „Według Cohena – pisze Winter – odkrycie idei jako *hypothesis* w postępowaniu matematyki stanowi podstawową zasługę Platona”²⁵. Taki punkt widzenia powoduje, że Cohen staje przed koniecznością bliższego określenia idei, co w *Das Princip der Infinitesimal-Methode...* – mówiąc żartobliwie – udaje mu się tylko i wyłącznie dlatego, że problem w zasadzie pomija i podejmuje go na nowo w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*.

Rozdział trzynasty książki nosi tytuł *Rzecz sama w sobie a idea*²⁶, a rzecz sama w sobie zyskuje tu znaczenie metodo-

²¹ Zob. KTE A, 256.

²² KTE A, 257.

²³ KBE A, 27.

²⁴ KBE A, 83. Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 424 (B 709).

²⁵ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin 1980, s. 148.

²⁶ KTE B, 501.

logiczne. Marburczyk zwraca uwagę na przyczynę zjawisk dającą się pojąć i przytacza zdanie z *Krytyki czystego rozumu*, które mówi: „Temu to obiektowi transcendentálnemu możemy przypisać cały zakres i zespół naszych możliwych spostrzeżeń i możemy powiedzieć, że jest dany sam w sobie przed wszelkim doświadczeniem”²⁷. Sam uzupełnia je takim komentarzem: „Kiedy myślimy »cały zakres i zespół naszych możliwych spostrzeżeń«, którego nie możemy ująć w naoczności, wtedy powstaje w nas rzecz sama w sobie, jako zawierająca i charakteryzująca ten zakres i zespół”²⁸. Oznacza to, że „rzecz sama w sobie stanowi wyrażenie wszelkiego naukowego zakresu i zespołu naszych poznań”²⁹. Właśnie to metodologiczne znaczenie powoduje, że można rzecz samą w sobie pojmować na sposób całości doświadczenia, ale też zadania poznania. „Rzecz sama w sobie – pisze Cohen – jest więc całością naukowych poznań. [...] Rzecz sama w sobie jest »zadaniem«”³⁰. Oznacza to jednak, że ma raczej funkcję poznawczą, to znaczy stanowi granicę naszych wysiłków poznawczych. Cohen konstatuje: „Co do liczby przedmioty doświadczenia są niewyczerpane. Wobec tego rzecz sama w sobie jest nieskończona, wytwarzająca się na nowo w każdym przedmiocie. Wszelka nasza wiedza jest łataniną, cała jest jedynie rzecz sama w sobie: ponieważ zadanie badania naukowego jest nieskończone”³¹.

Cohen daje wyraz przekonaniu, że zrównanie rzeczy samej w sobie z ideą poczytuje za zasługę Kanta. Polega ono na tym, że „tak jak każda kategoria jest pojęciem »przedmiotu w ogóle«, tak każda idea jest rodzajem rzeczy samej w sobie”³². Ma to jednak, zdaniem Cohena, swoje źródło w pierwszej części *Metafizyki moralności* Kanta, a mianowicie w *Metafizycznych podstawach nauki prawa*. W Dodatku zatytułowanym *Objaśnienia do metafizycznych podstaw nauki prawa* czytamy: „Každy rzeczywisty czyn (fakt) jest przedmiotem w zjawisku (zmysłowym). Natomiast to, co można sobie przedstawić tylko przez czysty rozum i co należy zaliczyć do idei, którym nie może adekwatnie odpowiadać żaden przedmiot w doświadczeniu

²⁷ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 237 (B 522).

²⁸ KTE B, 518.

²⁹ KTE B, 518.

³⁰ KTE B, 519.

³¹ KTE B, 520.

³² KTE B, 527.

{– a czymś takim jest doskonały prawny ustroj wśród ludzi –}, to stanowi rzecz samą w sobie”³³.

Przy okazji pojawia się problem rozumienia poznania naukowego jako procesu o charakterze nieskończonym, co stanowi poniekąd konsekwencję ujęcia rzeczy samej w sobie jako pojęcia o charakterze metodologicznym. Rzecz sama w sobie jest zadaniem poznania, co znaczy, że „rzecz sama w sobie nie jest tylko obiektem, lecz raczej zadaniem ograniczenia”³⁴. Rzecz sama w sobie jest więc ideą i zadaniem jednocześnie, co wynika z całej złożoności ujmowanej tu problematyki. „Nie tylko »zakres i zespół« naszych każdorazowych wiadomości, ale zarazem wielki łańcuch pytań zawarty w tym »zakresie i zespole« poznajemy jako rzecz samą w sobie, którą należy syntetycznie zobiektywizować, jako zadanie, które trzeba rozwiązać. Przedmioty doświadczenia są niewyczerpalne co do liczby. Tak więc rzecz sama w sobie jest nieskończona, wytwarzająca się na nowo w każdym przedmiocie. Wszelka nasza wiedza jest dziełem niedoskonałym, cała jest jedynie rzecz sama w sobie; zadanie badań jest bowiem nieskończone”³⁵.

Drugi element, który Cohen zasadniczo modyfikuje, stanowi kwestia syntetycznych zasad, rozumianych teraz jako narzędzie doświadczenia, co zauważa na początku rozdziału dwunastego, poświęconego temu zagadnieniu. „Syntetyczne zasady stanowią narzędzie doświadczenia. Zatem od nich może się rozpocząć jego rekonstrukcja, gdyż jedynie one w ostatecznej instancji warunkują możliwość doświadczenia”³⁶. Doświadczenie jest możliwe dlatego, że Kant postępuje drogą,

³³ „Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, {dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist,} das ist das Ding an sich selbst”. I. Kant: *Metafizyka moralności*. Tłum. W. Galewicz. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 5: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*. Toruń 2011, s. 476. Por. KTE B, 527. Fragment zamknięty nawiasami klamrowymi Cohen pomija. Trudność polega w istocie na tym, że *Factum* i *Thatsache* oznaczają to samo, a mianowicie „fakt”. Nie jest to istotne dla etyki, ale jest ważne dla Cohena teorii poznania.

³⁴ KTE B, 520.

³⁵ KTE B, 520 (KTE C, 662; KTD, 473).

³⁶ „Die synthetischen Grundsätze sind die Hebel der Erfahrung. Man könnte daher die Reconstruction derselben mit ihnen beginnen; denn sie

jaką obrał Newton, a Cohen drogą tą podąża jeszcze dalej. Zasadnicza różnica pomiędzy pierwszym a drugim wydaniem *Kants Theorie der Erfahrung* ujawnia się właśnie w odniesieniu do „syntetycznych zasad”, chociaż Geert Edel akcentuje znaczenie książki z roku 1883³⁷. Rzeczywiście, można *Das Princip der Infinitesimal-Methode* odczytywać jako ukazanie słabości metafizycznych prób ugruntowania poznania³⁸ oraz jako źródło rozróżnienia metody transcendentalnej i metafizycznej³⁹. Zmiana dokonuje się wraz z uznaniem znaczenia dedukcji kategorii, ale od razu należy dodać – transcendentalnej dedukcji kategorii, a nie dedukcji metafizycznej. Osiągnięcie drugiego wydania polega właśnie na ukazaniu tego, że system Kanta jest zbudowany nie na metafizycznej, lecz na transcendentalnej dedukcji. Cohen charakteryzuje dedukcję kategorii i pisze: „Nie opiera się on na metafizycznej, ale na transcendentalnej dedukcji kategorii. Myśl tę możemy teraz wyrazić również tak: System doświadczenia polega na dedukcji zasad”⁴⁰. Przy okazji Cohen odnosi się do swego wielkiego poprzednika na katedrze w Marburgu, czyli do Friedricha Alberta Langego, który rozumie transcendentalizm w duchu charakterystycznego dla niego i jemu współczesnych (jak na przykład Hermann Helmholtz) fizjologizmu. Cohen tymczasem stwierdza: „Zatem celem wszelkiego transcendentalnego badania jest wyjaśnienie możliwości syntetycznych sądów *a priori* na podstawie aprioryczności syntetycznych zasad”⁴¹. Lange – podkreśla nieco dalej – popełnia błąd polegający na tym, że aprioryczność wiąże z „fizyczno-psychiczną organizacją człowieka”⁴². Wyak-

allein sind es, welche in letzter Instanz die Möglichkeit der Erfahrung bedingen”. KTE B, 406 (KTE C, 518; KTD, 377).

³⁷ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 460.

³⁸ Zob. PIM, 118 (§ 84).

³⁹ Zob. PIM, 120 (§ 84).

⁴⁰ KTE B, 409 (KTE C, 522; KTD, 379).

⁴¹ KTE B, 407.

⁴² KTE B, 410. Por. KTE B, 210; F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn 1866, s. 249. Już w wydaniu drugim z roku 1875 Lange broni się przed zarzutem Cohena i stwierdza: „Wyrażenie »fizyczno-psychiczna organizacja« nie jest może wybrane szczęśliwie, ale próbuje ono przywołać myśl, że organizacja fizyczna, jako zjawisko, jest zarazem organizacją psychiczną”. F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. u. verm. Aufl. Iserlohn 1873, s. 125.

centowanie niezależności aprioryczności – i jej ugruntowania, o czym zresztą Cohen też mówi w świetle koncepcji Langego – oznacza radykalizację stanowiska antypsychologicznego autora drugiego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*.

Czym zatem są zasady i dlaczego są takie ważne? Cohen odpowiada: „Zasady nie są ani twierdzeniami samej zmysłowości, ani czystego intelektu, lecz są podstawowymi formami myślenia wiążącego różnorodność naoczności za pomocą syntetycznych jedności”⁴³. Innymi słowy, funkcja zasad sprowadza się do syntezy różnorodności. Następnie Cohen pisze: „Przecież oczywiście wspólne zasadzie i kategorii jest to, że to, co ogólne, określa w przedmiocie, dlatego kategorię można wyjaśnić jako »pojęcie przedmiotu w ogóle«. Również zasada pod żadnym pozorem nie określa przedmiotu jednostkowego, lecz tylko wyjaśnia jego obiektywność, jeżeli pojmuje go jako przypadek podlegający pod prawo”⁴⁴. Ujawniająca się tu prawda stanowi *summa summarum* cel poznawczych wysiłków Cohena, który zabiega o obiektywne ugruntowanie poznania. I wreszcie stwierdza: „Zatem zasada ma bezpośrednie odniesienie do przedmiotu doświadczenia: opisuje go i określa. Czyli ile rodzajów przedmiotów musimy odróżnić, tyle też musimy odróżnić rodzajów zasad. Każda zasada bowiem jest punktem widzenia, z którego można pogrupować i określić w ich obiektywności wszystkie przedmioty matematycznego przyrodoznawstwa, a nie tylko uczynić je przejrzystymi. Toteż zasada nie jest »pojęciem przedmiotu w ogóle«, lecz poznaniem przedmiotu w ogóle albo prawem każdego określonego przedmiotu jako określonego. Ostatnie ograniczenie pozwala wyróżnić zasadę prawa przyrody. Prawo przyrody określa przedmiot jako jednostkowy przypadek prawa; zasada zaś określa przedmiot jako w ogóle określony prawnie, umożliwia jego prawne określenie i wyraża go {i definiuje}”⁴⁵.

Z tego wynika, że syntetyczne zasady mają konstytutywny charakter, to znaczy organizują poznanie⁴⁶. Poznanie jest możliwe nie dzięki podmiotowi i jego organizacji, jak chce tego Lange, nie dzięki „ja”, jak chce tego Herbart – by odwołać się

⁴³ KTE B, 411 (KTE C, 524; KTD, 381).

⁴⁴ KTE B, 412 (KTE C, 526; KTD, 382).

⁴⁵ KTE B, 413 (KTE C, 526–527; KTD, 382). Dopisek w nawiasach klamrowych występuje tylko w wydaniu trzecim.

⁴⁶ Zob. KTE B, 514.

do bliskich Cohenowi myślicieli – lecz tylko i wyłącznie dzięki ważności formalnych warunków poznania. Punktem kulminacyjnym jest dla Cohena jedność świadomości, która wprawdzie dopiero powoli ujawnia się w jego filozofii, ale ujawnia się już na końcowych stronach drugiego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*. „Jedność świadomości jako jedność zasad kulminuje w zdaniu: »warunki możliwości doświadczenia {w ogóle} są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia«. Dlatego idealizm krytyczny jest tożsamy z empirycznym, naukowym realizmem. Idealizm krytyczny – a żadne stanowisko nie zrobi tego lepiej – chce ugruntować realność w swym teoretycznym zakresie działalności, chce ukonstytuować przedmioty doświadczenia”⁴⁷. Najwyższa zasada w sformułowaniu Kantowskim zawiera zwrot „w ogóle” zamknięty nawiasem {}, którego Cohen nie uwzględnia⁴⁸. To jednak tylko szczegół techniczny, niemający większego znaczenia.

Tym, co istotne, jest ujawniająca się tu ścisła zależność dedukcji kategorii od najwyższej zasady syntetycznych sądów *a priori*. Okazuje się bowiem, że teoria aprioryczności doświadcza tu przemiany, jaka miała się dokonać już w pierwszym wydaniu. Cohen zaraz w pierwszym zdaniu *Przedmowy* do wydania z roku 1871 podkreśla, że podejmuje się nowego ugruntowania nauki o aprioryczności⁴⁹, ale z czasem się okazuje, że ugruntowanie to nie jest satysfakcjonujące. Opiera się ono na metafizycznej, a nie na transcendentnej dedukcji kategorii. „Jedność świadomości ma dla nas ważność jako »najwyższa zasada« doświadczenia, a więc jako »najwyższa zasada syntetycznych«, a nie jako najwyższa zasada analitycznych sądów. Zatem inny środek tej jedności, tej najwyższej zasady, nie może się legalnie potwierdzać jedynie w logicznych dystynkcjach, lecz w niższych zasadach musi się w swych częściach przejawiać jedność najwyższej zasady. Dlatego też jeśli dla kategorii jako form naoczności wymagamy analogicznych środków naukowej świadomości, to tak samo jak tamte musimy je wyprowadzić z najwyższej zasady: że warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunka-

⁴⁷ KTE B, 592.

⁴⁸ Zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 312 (B 197). Por. I dem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. Berlin 1904, s. 145.

⁴⁹ Zob. KTE A, III (KTD, 29).

mi możliwości przedmiotów doświadczenia (wyżej s. 143). Zatem kategorie, ujęte jako formalne warunki doświadczenia, prowadzą nas do myśli o »syntetycznych zasadach« jako ich właściwej instancji⁵⁰. Ujawniająca się tu jedność świadomości odsyła do Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu* zanotował: „Syntetyczna jedność świadomości jest więc przedmiotowym warunkiem wszelkiego poznania, nie tym, którego tylko sam potrzebuję, ażeby poznać pewien przedmiot, lecz tym, który musi spełniać każda dana naoczna, ażeby stać się dla mnie przedmiotem, ponieważ w inny sposób i bez tej syntezy to, co różnorodne, nie zjednoczyłoby się w jednej świadomości”⁵¹. Eggert Winter kwituje to, odwołując się do nieco wcześniejszej tezy Kanta, że „jedność świadomości jest tym, co jedynie samo stanowi odniesienie przedstawień do pewnego przedmiotu, co przeto wytwarza ich przedmiotową ważność, a w następstwie tego sprawia, że one stają się poznaniem”⁵².

Kwestia jedności świadomości zyskuje znaczenie metodologiczne, na co przede wszystkim zwraca uwagę Holzhey, podkreślając w odniesieniu do Kanta, że „wprowadza on systematyczną tezę o transcendentnologicznym ugruntowaniu formalnologicznych dystynkcji”⁵³. Zdaniem Cohena, należy się tu odwołać do Kanta, który wskazuje, iż „prawdziwe (transcendentne) pojęcie nieskończoności polega na tym, że kolejno przebiegająca synteza jedności w przemierzaniu pewnego *quantum* nie może nigdy być doprowadzona do końca”⁵⁴. Na jeszcze inny aspekt problemu zwraca uwagę Eggert Winter, kiedy pisze: „Jedność świadomości występuje więc w tekście Cohena jako jedność metod konstytucji przedmiotu, która zostaje ujęta w Kantowskiej terminologii za pomocą pojęcia

⁵⁰ KTE B, 242.

⁵¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 1, s. 246–247 (B 138).

⁵² Ibidem, s. 245 (B 137). Por. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 150.

⁵³ H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel–Stuttgart 1986, s. 95.

⁵⁴ „Der wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit ist: daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann”. I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787...*, s. 298. Por. Idem: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 172 (B 461), oraz KTE B, 540.

jedności zasad”⁵⁵. Jest to zresztą zgodne z twierdzeniem Cohena, który w innym miejscu zauważa: „Jedność świadomości jest wyłącznie zbiorczym wyrażeniem syntetycznych zasad; ale nie idei regulatywnych”⁵⁶. Sam Cohen zwraca uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, podkreśla, że „jedność jest w rzeczywistości początkiem, ale nie tylko następstwem, lecz samym początkiem (*Anbeginn*) czynów i działań świadomości, jeżeli rozważamy je jako elementarne przyczynki do wytworzenia przedmiotu”⁵⁷. Po drugie, podkreśla Cohen źródłowość owej jedności i pisze: „Ta różnica między naukową zawartością doświadczenia a jego określoną treścią wyjaśnia najwyższą zasadę jedności świadomości jako jedności zasad. Wszystkie bowiem zasady wynikają z tej jedności, która jednak nie jest twórczą, lecz jedynie idealną jednością prawa: że musimy posiadać prawa, jeśli chcemy mieć naukę – tę prostą myśl oznacza jedność świadomości”⁵⁸.

Cała złożoność prezentowanej koncepcji polega na tym, że dochodzi tu do efektu lawiny. Skoro nauka o aprioryczności kulminuje w najwyższej zasadzie syntetycznych sądów *a priori*, to wymusza rozumienie kategorii w świetle syntetycznych zasad. Kategorie muszą być teraz rozumiane jako formalne warunki doświadczenia, co z kolei wymaga przededefiniowania pary pojęć „subiektywny – obiektywny”, ponieważ ich dysjunkcja zostaje w tym momencie zniesiona. Cohen stwierdza teraz: „Tylko to jest obiektywne, co »wytwarza«, konstruuje aprioryczna subiektywność”⁵⁹. W związku z tym Cohen mówi

⁵⁵ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 152.

⁵⁶ „Die Einheit des Bewusstseins ist ausschliesslich der zusammenfassende Ausdruck der synthetischen Grundsätze; nicht aber {auch der} der regulativen Ideen”. H. Cohen: *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904, s. 194. (Dalej cytowane jako ErW A); H. Cohen: *Ethik des reinen Willens*. 2. rev. Aufl. Berlin 1907, s. 204–205. (Dalej cytowane jako ErW B). Dopisku w nawiasach klamrowych brak w wydaniu pierwszym.

⁵⁷ H. Cohen: *Jubiläumsbetrachtungen. Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doktor-Jubiläum. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland) 1887*. In: H. Cohen: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Berlin 1928, s. 413.

⁵⁸ KTE B, 591.

⁵⁹ KTE B, 170. Teza ta pojawiła się już w wydaniu pierwszym (zob. KTE A, 54), ale zgodnie z tym, co zostało już powiedziane, nie wyciągnął z niej Cohen ostatecznych konsekwencji (por. także KTE C, 224; KTD, 182).

o zestawieniu (*Systoichie*) kategorii, które sprowadza się do świadomości, „że jedna myśl kieruje wszystkimi tymi podziałami; że zatem wszystkie one – sądy, kategorie, zasady – są podziałami jednego pryncypium”⁶⁰. W przypisie podkreśla, że pierwsze wydanie zawierało błąd właśnie dlatego, że po pierwsze, nie odróżniało ono metafizycznej od transcendentalnej dedukcji kategorii, a ponadto – po drugie – co się z tym ściśle wiąże, nie prezentowało dedukcji wszystkich kategorii (*Kategorieen*), lecz dedukcję jednostkowych kategorii. W wydaniu drugim zatem nacisk został położony na transcendentalną dedukcję kategorii, a najlepszym przykładem jest wskazanie analizy formalnych warunków doświadczenia. W wydaniu pierwszym Cohen podkreśla, że „aprioryczność przestrzeni oznacza jej źródłowość (*Ursprünglichkeit*)”⁶¹, a już w wydaniu drugim w tym samym miejscu pisze: „[...] aprioryczność czasu i przestrzeni oznacza źródłowość”⁶². Jest to zresztą zaznaczone w tytule rozdziału, gdyż w wydaniu pierwszym nosił on tytuł *Formalne warunki doświadczenia*, natomiast w drugim – *Czas i przestrzeń jako formalne warunki doświadczenia*. W gruncie rzeczy jednak różnica wydań – przynajmniej jeśli chodzi o sformułowanie zamysłu – jest niewielka. W pierwszym wydaniu Cohen mówi: „Transcendentalna aprioryczność form myślenia, jako formalnych warunków naszego doświadczenia, polega na aprioryczności syntetycznych zasad, jeśli są one formami podstawowymi syntetycznych sądów *a priori*”⁶³. W wydaniu drugim czytamy: „Transcendentalna aprioryczność form myślenia, jako formalnych warunków naszego naukowego doświadczenia, polega więc na aprioryczności syntetycznych zasad, jeżeli są one formami podstawowymi syntetycznych sądów *a priori*”⁶⁴.

Problem syntetycznych zasad wiąże się z kwestią dedukcji kategorii i jej modyfikacją względem wydania pierwszego – w wydaniu drugim. Cohen wychodzi z założenia, że metafizyczna dedukcja kategorii jest obciążona z uwagi na interpretację, jakim podlega filozofia Kanta w ujęciu Jakoba Friedricha Friesa i Jürgena Bona Meyera. O ile Cohen jest w stanie

⁶⁰ KTE B, 245.

⁶¹ KTE A, 88.

⁶² KTE B, 198.

⁶³ KTE A, 208.

⁶⁴ KTE B, 410–411. Słów wyróżnionych brak w wydaniu pierwszym.

zaakceptować stanowisko Meyera – zwłaszcza dlatego, że nie podziela on tezy Fischera, że *a priori* musi zostać odkryte apriorycznie⁶⁵ – o tyle nie może się zgodzić ze stanowiskiem Friesa. W gruncie rzeczy stanowisko Meyera jest stanowiskiem pośrednim między dwoma skrajnymi stanowiskami, chociaż Cohen trwa w przekonaniu, że Meyer zbyt mocno broni Friesa, jako że również w tekstach Meyera znajduje się „zamiana sensu tego, co transcendentalne, na to, co psychologiczne”⁶⁶. Z tego powodu należy podkreślić fakt, że zmiana stanowiska, która nastąpiła w drugim wydaniu, nie dotyczy oceny tylko stanowiska Meyera, bo także Fries oceniony tu zostanie analogicznie do wydania pierwszego. Cohen zwraca uwagę na „przesąd transcendentalny”, który ma polegać na tym, że Kant dedukcję pomylił z dowodem, i stwierdza, że to Fries jest autorem „błędu antropologicznego”⁶⁷.

Gwoli sprawiedliwości trzeba jednak podkreślić, że problem Friesa jest bardziej złożony, niż uważa Cohen, chociaż on sam próbuje problem ująć w naświetleniu Jürgena Bona Meyera. Złożoności problemu filozofii Friesa wyraz daje Elke Völmicke, która pisze: „Spór zarówno o historyczną, jak i systematyczną rangę filozofii Friesa jest jednocześnie zawsze sporem o określenia pojęcia i funkcji naszkicowanej w duchu Kanta teorii podstaw poznania, ponieważ Friesa krytyka rozumu chce być rozumiana przede wszystkim jako taka”⁶⁸. Owa złożoność problematyki ujawnia się właśnie w odwołaniu się do doświadczenia wewnętrznego, co zaowocowało między innymi koncepcjami Benekego, Meyera, Ernsta Friedricha Apelta (1812–1859), wreszcie Leonarda Nelsona (1882–1927). Cohen podejmuje polemikę ze stanowiskiem Friesa już w wydaniu pierwszym, ale w wydaniu drugim czyni ją bardziej radykalną.

⁶⁵ Zob. J.B. Meyer: *Kant's Psychologie*. Berlin 1870, s. 168–169; KTD, 284.

⁶⁶ KTE B, 296.

⁶⁷ Zob. KTE B, 297–298. Zob. J.F. Fries: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1. Heidelberg 1807, s. XXVII. Por. Idem: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Bd. 1. 2. Aufl. Heidelberg 1828, s. 21.

⁶⁸ E. Völmicke: *Gewißheit und Geltung. Zur Auflösung des Geltungsproblem bei Fries*. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx und E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 31.

Cohen akcentuje znaczenie dedukcji transcendentalnej w dwóch wyrażnie z sobą powiązanych tezach⁶⁹. Po pierwsze, akcentuje jedność kategorii, sądu i zasady w kontekście uzasadnienia sensu metafizycznej dedukcji kategorii. Podkreśla to – o czym była mowa wcześniej – w przypisie na stronach 245–246, kiedy pisze: „Tymczasem już w mojej książce »Kants Begründung der Ethik« 1877 (s. 57 nn.) akcentowałem nie tylko odpowiedniość kategorii i zasady, jak pokazało pierwsze wydanie tej książki, lecz także rodzaju sądu i zasady. Ten radykalny związek jest teraz wyjaśniony przez wywód (*Ableitung*) wszystkich tych wzajemnych (*correlativen*) rodzajów z wyrażenia gatunków jedności świadomości: kiedy ta nie jest już tylko »funkcją jedności«, a ponadto zostaje jednocześnie historycznie uświadomione, że także źródłowe logiczne uporządkowanie rodzajów sądów wyniknęło z tamtej metafizycznej potrzeby. Stąd odczytanie z tabeli sądów nie jest »całkowicie bez znaczenia« (tamże, s. 54). Natomiast pierwsze wydanie tej książki miejscami nie było jeszcze samo przesiąknięte rozróżnieniem, które tak wyrażnie akcentowało, a mianowicie między metafizycznym i transcendentalnym *a priori*”⁷⁰. Przy okazji warto pokazać spór, jaki ujawnia Edel⁷¹, twierdząc, że nie ma racji Wolfgang Marx (1940–2011), gdy pisze: „Metafizyczna dedukcja kategorii jest zbędna”⁷². Prawda zdaje się jednak leżeć pośrodku. Wydaje się bowiem, że Edel ma rację co do wydania drugiego *Kants Theorie der Erfahrung*, natomiast z późniejszej perspektywy rację ma Marx.

Po drugie, Cohen akcentuje prymat syntetycznych zasad nad formami sądów i kategorii, sprowadzając *Krytykę czystego rozumu* do systemu syntetycznych zasad⁷³. Analizuje relację, jaka zachodzi między kategorią, sądem i zasadą, i stwierdza: „Poznaliśmy, że zarówno odkrycie, jak i uporządkowanie kategorii musi następować z punktu widzenia zasad, ponieważ w tych ostatnich Kant ugruntowuje jedność doświadczenia; a że stosownie do tego powrócił do rodzajów sądów, pozostał raczej przy tych, które logika Arystotelesa wyróżniła już

⁶⁹ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 449–457.

⁷⁰ KTE B, 245–246.

⁷¹ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 451.

⁷² W. Marx: *Transzendente Logik als Wissenschaftslehre. Systemtisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“*. Frankfurt am Main 1977, s. 23.

⁷³ Zob. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 151.

w wielkości i całości. Kategorie i sądy są tylko schematami, które przy wszelkiej materialnej różnorodności treści poznań powszechnie znamionują wspólne ich rysy. Jednakże wartość i podstawa tych poznań nie leżą w ich psychologicznych zwrotach, lecz w ujęciu, które spełnia się w zasadach. Wynika stąd, że Kant wyodrębnił takie i tak wiele kategorii, jakie i ile z nich okazało się owocnych i ważnych w zasadach. W zasadach tkwi pryncypium i kryterium. I jeśli tylko w rodzajach sądów zostaną rozpoznane schematy zasad, można rozróżniać w sądach kategorie i je z nich wywodzić. Ponad tego rodzaju stosunkiem trzech grup założeń Kant nie dopuszcza więc pełnej jasności w uporządkowaniu swej dedukcji⁷⁴. Różnica polegałaby na tym, że w pierwszym wydaniu na temat odkrycia można przeczytać jedynie następujące zdanie: „Pryncypium odkrycia kategorii stanowi podana już myśl o syntetycznej jedności”⁷⁵, co wynika z faktu, że mimo wszystko Cohen pozostawał wówczas jeszcze pod wpływem psychologii.

Problem aprioryczności z kolei wiąże się ściśle z problemem określenia relacji między tym, co *a priori*, a tym, co wrodzone, albowiem pewne jest jedno: tego, co wrodzone, nie można identyfikować z tym, co *a priori*. Kant już w roku 1770 pisał: „Cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti”⁷⁶, a więc: „Skoro zatem zasad empirycznych nie można odnaleźć w metafizyce, to pojęć, które w niej napotykamy, nie należy szukać w zmysłowości, lecz w samej naturze czystego intelektu, i to nie jako pojęć w r o d z o n y c h, lecz jako pojęć wyabstrahowanych z właściwych umysłowi praw (dokonując swych działań przy okazji doświadczenia), a zatem pojęć nabytych”⁷⁷. Warto przypomnieć, że spór, jaki toczyli

⁷⁴ KTE B, 267. Por. G. E d e l: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 452.

⁷⁵ KTE A, 111.

⁷⁶ I. Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Vorkritische Schriften*. II: 1757–1777. Berlin 1905, s. 395.

⁷⁷ I. Kant: *O formie i zasadach świata zmysłowego i intelligibilnego*. Tłum. A. Grzeliński. W: Idem: *Dzieła zebrane*. T. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Red. M. Jankowski, T. Kupś. Toruń 2010, s. 823.

między sobą Trendelenburg i Fischer, dotyczył rozumienia aprioryczności, a problemem była między innymi kwestia, czy to, co *a priori*, musi być poznane *a priori*. Takie stanowisko reprezentuje Kuno Fischer, do którego odwołuje się w swojej polemice Cohen⁷⁸.

Problem tego, co wrodzone, występuje już w wydaniu pierwszym, kiedy Cohen dywaguje: „Pytanie zatem brzmi, czy w terminologii Kantowskiej pojęcia *a priori* i tego, co wrodzone, wzajemnie się pokrywają”⁷⁹. Analizując zawartość treściową rozprawy habilitacyjnej Kanta, zwraca uwagę na konieczność rozważenia pytania, czy czas i przestrzeń są wrodzone czy nabyte⁸⁰, i dodaje, że „kryterium tego, co nabyte, winna zastąpić metoda transcendentalna”⁸¹. Problem polega na tym, że zdaniem Cohena, określenie, jakiego użył Kant: wrodzone czy nabyte, jest „przedkrytyczną alternatywą”⁸², który został przewyżczony dopiero w dyskusji, jaką z Kantem toczył Johann August Eberhard (1739–1809). Eberhard występujący z perspektywy filozofii przedkantowskiej bronił jej przed atakami filozofii transcendentalnej, a Kant, który – jak powszechnie wiadomo – nie zwykł odpowiadać na liczne przecież ataki skierowane przeciwko niemu, odpowiedział tekstem *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej* (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*)⁸³ opublikowanym w roku 1790. Cohen opisuje problematyczność relacji i stwierdza: „Jeżeli więc zgodnie z naszym ujęciem *a priori*, określenie »tego, co wrodzone«, które należy do przedkantowskiego ujęcia problemu teorii poznania, mogłoby zostać w przekonywający

⁷⁸ KTE B, 257.

⁷⁹ KTE A, 87.

⁸⁰ Zob. KTE B, 90.

⁸¹ KTE B, 91.

⁸² KTE B, 196; KTE A, 87.

⁸³ I. Kant: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. In: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*. 2. Aufl. Berlin–Leipzig 1923, s. 185–251. Tłumaczenie polskie: I d e m: *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*. Tłum. J. C z e k a j e w s k a i inni. W: I d e m: *Dziela zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. J a n k o w s k i i inni. Toruń 2012, s. 187–245.

sposób wyłączone z Kantowskiego rozwiązania, to pojęcie *a priori* będzie wyczerpująco określone⁸⁴.

Wreszcie kolejnym elementem, który ujawnia się w wydaniu drugim, jest metoda transcendentalna. Wprawdzie Cohen wprowadził to pojęcie już w *Kants Begründung der Ethik*⁸⁵; choć nie występuje ono w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*, w wydaniu drugim zyskuje na znaczeniu. Zasługa stworzenia metody transcendentalnej przypada Kantowi, ponieważ właśnie na jej wypracowaniu polega „oryginalność i misja Kanta”⁸⁶. Zagadnieniu temu Cohen poświęcił punkt dwunasty (ostatni) *Wstępu*, gdzie znajduje się słynne zdanie: „Metoda transcendentalna powstała jako rezultat namysłu nad *Philosophiae naturalis principia mathematica*”⁸⁷. Problem polega wszakże na tym, że pojawia się tu kolejny element, który odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu się myślenia Cohena – on sam uważa, że Kant, jak pokazuje to, analizując problem metody – a mianowicie fakt nauki. Cohen pyta o to wprost: „Jak Kant doszedł do metody transcendentalnej, skoro był wprawdzie skazany na fakt nauki i jej literacki opis, ale jednak musiał i mógł pozostać niezależnym od niego w badaniu, charakterystyce i sformułowaniu tamtych podstaw?”⁸⁸. Metoda z konieczności odwołuje się do nauki, a Cohen jest przekonany, że należy tu bezwzględnie wymienić nazwiska Newtona i Galileusza. Pojęcie metody transcendentalnej okazuje się niezwykle ważne dla rozwoju całej szkoły marburskiej, a filozofem, autorem najczęściej cytowanej charakterystyki tej metody, jest Nicolai Hartmann. W roku 1912 w trzecim tomie czasopisma „Logos” publikuje artykuł zatytułowany *Systematische Methode*, w którym czytamy: „Transcendentalne jest właśnie pryncypium, jeżeli jest ono warunkiem możliwości czegoś rzeczywistego. Natomiast metoda transcendentalna jest wówczas takim postępowaniem, zgodnie z którym, wychodząc od rzeczywistości przedmiotu, wnioskuje się o warunkach jego możliwości”⁸⁹. To wskazuje również inny aspekt filozofii szkoły marburskiej, który zaczyna się ujawniać

⁸⁴ KTE B, 196.

⁸⁵ KBE A, IV.

⁸⁶ KTE B, 63.

⁸⁷ KTE B, 67 (KTE C, 94; KTD, 97).

⁸⁸ KTE B, 68 (KTE C, 95; KTD, 98).

⁸⁹ N. Hartmann: *Systematische Methode*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1912, Bd. 3, s. 125. Por. Idem:

z coraz większą mocą, a mianowicie osobliwe rozumienie podmiotu poznania. Manfred Brelage (1929–1963) podkreśla, że „krytycystyczna teoria poznania jest przede wszystkim teorią ważności, a zatem także pojęcie podmiotu, które rozwija krytycyzm, jest specyficznie ważnościowo-teoretyczne i trzeba je rozumieć tylko w związku z problematyką ważności”⁹⁰. Helmut Holzhey wskazuje, że Brelage za motyw przewodni neokantyzmu marburskiego uznaje tendencję antyontologiczną i antypsychologiczną⁹¹. Sam Brelage z kolei zwraca uwagę na możliwość interpretacji doktryny marburskiej jako „teorii poznania bez podmiotu”⁹², bądź też „idealizmu bez podmiotu”⁹³.

Problem sprowadza się do źródła, a mianowicie do Kanta, u którego nie występuje pojęcie „metoda transcendentálna”. Kant wprawdzie mówi o metodologii transcendentálnej (*resp.* transcendentálnej nauce o metodzie⁹⁴), ale nie o metodzie transcendentálnej. W *Krytyce czystego rozumu* czytamy: „Przez metodologię transcendentálną rozumiem więc określenie formalnych warunków całkowitego systemu czystego rozumu”⁹⁵. Wydaje się, że jest to bliższe oryginałowi, w którym czytamy: „Ich verstehe also unter der transszendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft”⁹⁶, niż tłumaczenie Mirosława Żelaznego, które – zapewne w rezultacie dostosowania tłumaczenia do całości tekstu dopuszczono się drobnego przeinaczenia – mówi: „Poprzez metodę transcendentálną rozumiem określenie formalnych warunków całkowitego systemu czystego rozumu”⁹⁷. Jest to bowiem niezgodne z doktryną

Kleinere Schriften. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 26.

⁹⁰ M. Brelage: *Studien zur Transszendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 94.

⁹¹ Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 63.

⁹² M. Brelage: *Studien zur Transszendentalphilosophie...*, s. 96.

⁹³ *Ibidem*, s. 97.

⁹⁴ Jako „metodologię transcendentálną” tłumaczy niemieckie *Transszendentale Methodenlehre* Roman Ingarden (zob. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 447), natomiast jako „transcendentálną naukę o metodzie” – Mirosław Żelazny (zob. I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 2: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. Toruń 2013, s. 635).

⁹⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 448.

⁹⁶ I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*. *Zweite Auflage 1787...*, s. 465.

⁹⁷ I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 2: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 637.

Kanta, który terminu „metoda transcendentalna” nie używa: tym bardziej, że metodę transcendentalną Cohen ściśle wiąże z odmiennym niż Kant rozumieniem doświadczenia, co wynika z tego, iż punktem wyjścia doświadczenia jest „fakt nauki”. Tymczasem „z faktu doświadczenia, według metody transcendentalnej, konstytuujemy pojęcie doświadczenia jako jedność doświadczeń; a tym, czego koniecznie potrzebujemy do wytworzenia tej jedności, które w tym odniesieniu są koniecznymi syntetycznymi jednościami, jest poszukiwane przez nas *a priori*”⁹⁸.

Metoda transcendentalna odgrywa w filozofii Cohena bardzo ważną rolę, gdyż – co w świetle dotychczasowych rozważań okazuje się mieć kluczowe znaczenie dla kształtowania się rozumienia filozofii – kształtuje rozumienie aprioryczności. „Pojęcie metody transcendentalnej – stwierdza Cohen – spełnia się w odróżnieniu transcendentalnego *a priori* od metafizycznego *a priori*”⁹⁹. Mając to na względzie, Geert Edel zwraca uwagę na fragment, w którym Cohen wyjaśnia relację między metafizycznym a transcendentalnym *a priori*. „Podczas gdy wszędzie metafizyczne *a priori* jest uznawane za przygotowanie transcendentalnego *a priori*, powstrzymujemy się od niemethodycznego wyróżnienia cech i części składowych w organizacji ducha, nie uprawiamy psychologii pod metafizycznym sztandarem, nie ośmielamy się wyznaczać granic psychologicznej genezy założeń, które rzeczowo muszą pozostać hipotetyczne, bez domagania się wglądu w warunki poznania. W ostatecznej instancji nie elementy świadomości mają dla nas ważność jako *a priori*, lecz elementy poznania, a zatem elementy naukowej świadomości”¹⁰⁰. Stąd wynika, że „nosicieli *a priori* w Kantowskiej doktrynie, czas i przestrzeń oraz kategorie, należy rozumieć jako metody, a nie jako formy ducha”¹⁰¹.

⁹⁸ KTE B, 255. Helmut Holzhey zauważa, że „Natomiast Cohen rozbudził pozór, jakoby Kantowi szło przede wszystkim o filozoficzną naukę o doświadczeniu. Z drugiej strony zakłada on w swej interpretacji wprost, co Kant powinien rozumieć przez doświadczenie (>matematyczne przyrodoznawstwo<). H. Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel–Stuttgart 1970, s. 199.

⁹⁹ KTE B, 580.

¹⁰⁰ KTE B, 583. Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 417–418.

¹⁰¹ KTE B, 584.

Geert Edel mówi o trzech stopniach propagowanego przez Cohena modelu ugruntowania aprioryczności, a Winrich de Schmidt – o trzech stopniach rozbieżności zaznaczających się między psychologią a krytyką poznania. Tym, co tu wspólne, jest brak jasności charakteryzujący rozważania Cohena, na co zwraca uwagę de Schmidt. „Psychologicznokrytyczne uwagi Cohena w drugim wydaniu »Kants Theorie der Erfahrung« nigdzie nie składają się na dłuższą rozprawę, lecz raczej ciągle zostają zaznaczane mimochodem”¹⁰². Ujawnia to trudności interpretacyjne polegające na tym, że od początku nie jest jasne, co Cohen uznaje za ważne, a co za mniej ważne. Wspomina o tym de Schmidt, odwołując się do przyjaciela Cohena Roberta Arnolda Fritzsche, który w roku 1922 wydał książeczkę poświęconą życiu Cohena, akcentując całą złożoność, kolistość rozważań autora *Kants Theorie der Erfahrung*¹⁰³. Konsekwencją jest trudność w ustaleniu hierarchii problematyki. Rozbieżności, o których mówi de Schmidt¹⁰⁴ – o czym była już mowa – dotyczą:

1. Punktu wyjścia filozofii – nie jest to już rzeczywistość empiryczna, ale fakt nauki.
2. Postępu filozofii – nie bada już ona procesów świadomości, lecz podstawy pewności poznania naukowego.
3. Rozumienia świadomości – przedmiotem nie jest osobowa świadomość psychiczna, lecz świadomość naukowa.

De Schmidt uważa, że takie postawienie problemu psychologii nie jest wolne od słabości, chociaż jeśli chodzi o psychologię, to poniekąd broni on Cohena, pisząc: „Pierwsza słabość Cohenowej krytyki psychologii wynika z sytuacji historycznej (*geistesgeschichtlichen*), w jakiej zostaje ujęta. Powstała ona mianowicie, zanim psychologia stała się uznaną empiryczną nauką, a także jeszcze przed główną falą »tak zwanego« psychologizmu”¹⁰⁵. Po drugie, akcentuje de Schmidt, że „Cohen przedstawia jedynie zarys ogólnej krytyki psychologii”¹⁰⁶. Nie wydaje się jednak, że wyczerpuje to listę problemów,

¹⁰² W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 83.

¹⁰³ R.A. Fritzsche: *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*. Berlin 1922, s. 23.

¹⁰⁴ Zob. W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie...*, s. 84–88.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 90.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 91.

z jakimi styka się czytelnik Cohena, co bezpośrednio wiąże się z kolejną kwestią, a mianowicie z próbą przedstawienia aprioryczności i wszystkich związanych z nią elementów, która też nie jest jednoznaczna. Edel ujawnia tu jedynie rozbieżność między wydaniem drugim a pierwszym i wskazuje, że najpierw mówi Cohen o tym, iż kategoria jest formalnym warunkiem doświadczenia, „ponieważ i jeśli jest formą naszego myślenia”¹⁰⁷. W wydaniu drugim natomiast ten fragment wykreślono i zastąpiono go innym tekstem¹⁰⁸, w którym problem wywodu kategorii odnosi do najwyższej zasady syntetycznych sądów *a priori*¹⁰⁹, potwierdzając trudności z ujęciem istoty rozważań Cohena.

W tej sytuacji okazuje się, że drugie wydanie *Kants Theorie der Erfahrung* jest znaczącym krokiem na drodze do transcendentnego ugruntowania filozofii, które byłoby wolne od jakiegokolwiek cienia podejrzenia o psychologizm. Z tej idei zrodził się projekt nowego ugruntowania filozofii, który zmaterializował się w roku 1902, kiedy Cohen opublikował *Logik der reinen Erkenntnis*. Z tego powodu trzecie wydanie *Kants Theorie der Erfahrung* – ostatnie opublikowane za życia Cohena – zostało poza wieloma zmianami uzupełnione *Postłowie*¹¹⁰, co jest ważne z perspektywy późniejszego dzieła.

¹⁰⁷ KTE A, 98. Por. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 409.

¹⁰⁸ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik...*, s. 409.

¹⁰⁹ Zob. KTE B, 242.

¹¹⁰ KTE C, 784–797; KTD, 557–565.

Lata 1885–1902

W roku 1889, cztery lata po opublikowaniu drugiego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*, wydał Cohen trzecią część swych analiz poświęconych Kantowi, a mianowicie *Kants Begründung der Aesthetik*¹. Jest to jedyny tom z części pierwszej trylogii, który nie był wznawiany. Książka przynosi rozstrzygnięcia z zakresu estetyki, o czym będzie jeszcze mowa, natomiast nie zmienia stanowiska Cohena w kwestii teorii poznania. Podkreśla, co ustalił już wcześniej, że ideę rozumie jako *hypothesis*, co oznaczać ma podstawę, i pisze: „To ostatnie znaczenie jako podstawa wszelkiego badania i wszelkiego ugruntowania, które leży w *hypothesis*, jest bardziej odpowiednie dla idei matematycznych i etycznych”².

O wiele ciekawszy – choć również z tego powodu, że bardziej kontrowersyjny – jest fakt, że w roku 1896 przygotował Cohen piąte wydanie słynnej książki Friedricha Alberta Langego, przedwcześnie zmarłego mistrza. Książka została uzupełniona *Przedmową* Cohena oraz szczególnie cennym *Wprowadzeniem wraz z krytycznym uzupełnieniem* (*Einleitung mit kritischem Nachtrag*), które budzi nieco kontrowersji. Ich powodów jest kilka. Po pierwsze, nie jest to samodzielna publikacja Cohena, lecz stanowi poniekąd część składową dzieła Langego. Fakt ten Geert Edel uznaje za rozstrzygający, chociaż zwraca uwagę, że pozostaje on bliski kolejnemu waż-

¹ H. Cohen: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889. (Przedruk: Idem: *Werke*. Bd. 3: *Kants Begründung der Ästhetik*. Einleitung von H. Holzhey. Hildesheim–Zürich–New York 2009; HWC 3). Władysław Tatarkiewicz błędnie podaje, że było to w roku 1885. Zob. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Wyd. 19. Warszawa 2005, s. 277.

² KBÄ, 7.

nemu dziełu Cohena, a mianowicie *Logik der reinen Erkenntnis*³. Inny pogląd wyraża Helmut Holzhey, który *Einleitung mit kritischem Nachtrag* uznaje za kluczowy dla rozwoju myślenia Cohena⁴. Przy czym tekst ukazał się po raz pierwszy w roku 1896 w okrojonej – z dzisiejszej perspektywy – postaci, a mianowicie liczył jedynie 61 stron i obejmował rozdziały III–V⁵. W pełniejszej postaci ukazał się dopiero w wydaniu drugim, które zostało zamieszczone w wydaniu siódmym *Geschichte des Materialismus*⁶, najpełniejsza edycja – licząca 125 stron – wyszła drukiem w roku 1914, w dziewiątym wydaniu książki⁷. Mając jednak na względzie ewolucję poglądów Cohena, warto podkreślić, iż w tym samym 1902 roku ukazało się dzieło *Logik der reinen Erkenntnis*, co powoduje trudności interpretacyjne, jeśli chodzi o trzecie wydanie *Einleitung mit kritischem Nachtrag*. Dodatkowo trzeba uwzględnić fakt, że ani wprowadzenie do *Logik der reinen Erkenntnis*, ani też wprowadzenie do *Geschichte des Materialismus* Langego nie są opatrzone datami. Jedynym źródłem wiedzy o dacie jest sam Cohen, który w wydaniu drugim pisze o tym, że *Logik der reinen Erkenntnis* ukazało się wcześniej niż *Einleitung*⁸.

Struktura dzieła wygląda następująco:

Wprowadzenie wydawcy (EmkN A, XV–XVI; EmkN B, 437–438; EmkN C, 5–6).

³ Zob. G. Edel: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg–München 1988, s. 384.

⁴ Zob. H. Holzhey: *Einführung*. In: H. Cohen: *Werke*. Bd. 5: I: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*; II: *Einleitung mit kritischem Nachtrag Zur „Geschichte des Materialismus“ von F.A. Lange*. Mit Einführung von H. Holzhey. 6. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2005, s. 7*. (Dalej cytowane jako HCW 5.2).

⁵ H. Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 5. (wohlfeile und vollständige) Aufl. Leipzig 1896, s. XV–LXXVI. (Dalej cytowane jako EmkN A).

⁶ H. Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag in zweiter, erweiterter Bearbeitung*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Buch: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. Leipzig 1902, s. 437–535. (Dalej cytowane jako EmkN B).

⁷ H. Cohen: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage*. In: HCW 5.2, 1–125. (Dalej cytowane jako EmkN C).

⁸ Zob. EmkN B, 502.

- I. Stosunek filozofii do jej historii (EmkN B, 439–454; EmkN C, 7–28).
- II. Stosunek psychologii do metafizyki (EmkN B, 455–473; EmkN C, 29–58).
- III. **Stosunek logiki do fizyki** (EmkN A, XVII–L; EmkN B, 474–507; EmkN C, 58–94).
- IV. **Stosunek etyki do religii** (EmkN A, LI–LXIII; EmkN B, 508–522; EmkN C, 95–111).
- V. **Stosunek etyki do polityki** (EmkN A, LXIV–LXXVI; EmkN B, 523–535; EmkN C, 111–125).

Wyróżnione rozdziały znajdują się w wydaniu pierwszym, co jest kolejnym argumentem przemawiającym za koniecznością uwzględnienia tego dzieła. Argument Edela, że nie chodzi o samodzielne dzieło Cohena, trudno uznać za rozstrzygający, tym bardziej że porównanie wersji A z wersją B stanowi sztandarowy przykład ewolucji myślenia, a dodatkowo chodzi o interpretację książki Langego. W świetle tej książki czytano Kanta w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku, później zaś czytano go między innymi przez pryzmat książki Cohena. W tej sytuacji porównanie wydaje się bezcenne. Chronologicznie – warto to przypomnieć – wydanie pierwsze ukazało się 11 lat po opublikowaniu drugiego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*, a 6 lat przed wydaniem *Logik der reinen Erkenntnis*. Wydanie drugie *Einleitung mit kritischem Nachtrag* zostało opublikowane w roku 1902, roku publikacji *Logik der reinen Erkenntnis*. Wydanie trzecie zaś w roku 1914, a więc 12 lat po *Logik der reinen Erkenntnis*.

Hermann Cohen w roku 1896, roku publikacji pierwszego wydania, nie czyta już ani Kanta, ani też Kanta w ujęciu Langego, lecz jest skoncentrowany na uzasadnieniu własnej wizji Kanta. Potwierdza to już w drugim akapicie tekstu, kiedy pisze o kolizji, o konflikcie między naocznością a myśleniem. „Kolizja między naocznością a myśleniem ciągnie się przez całą historię nauki i filozofii”⁹. Prawowierny kantysta zapyta w tym miejscu: „jaka kolizja?”. Kolizja bowiem następuje nie z perspektywy Kanta, lecz z perspektywy Cohena, który wylicza myślicieli nadających myśleniu charakter matematyczny, a więc Kartezjusza, Leibniza i Newtona, przy okazji akcentując trzy kwestie: znaczenie rachunku różniczkowego dla ugruntowania realności, rozumienie rzeczy samej w sobie oraz

⁹ EmkN A, XVIII (EmkN B, 475; EmkN C, 60).

znaczenie siły. Jeśli chodzi o rozumienie rzeczy samej w sobie, to Cohen uznaje ją za należącą do dawnej filozofii i wskazuje Fichtego jako autora intelektualistycznego idealizmu, z którym wiąże pojęcie rzeczy samej w sobie. „Rzecz sama w sobie oznacza dla niego – pisze o Kancie Cohen – tylko stopień i nic innego w postępie jego terminologii od kategorii do idei, od syntetycznych zasad do regulatywnych zasad celu”¹⁰. Odwołanie się do pojęcia siły jest równoznaczne w ujęciu Cohena z preferowaniem matematycznego przyrodoznawstwa, co dla filozofa oznacza, że „aby przyrodoznawstwo stało się fizyką, atomizm musiał ustąpić miejsca dynamice”¹¹. Co więcej, Cohen jest przekonany, że udało mu się znaleźć wspólną płaszczyznę ze stanowiskiem Langego, kiedy pisze: „Chcemy tu {wraz z najważniejszymi konsekwencjami, do jakich doprowadził on w ostatnich latach} uwzględnić owoc, jaki w naszym kraju dojrzał od śmierci Langego w tym kierunku fizyki, aby nadać nowe wyjaśnienie podstawowej myśli książki Langego: że idealizm stanowi ukrytą zasadę (*Princip*) wszelkich badań materii”¹². Twierdzenie, że Langego należy czytać w duchu idealizmu, jest co najmniej ryzykowne, ale tylko i wyłącznie dlatego, że próbuje on zrozumieć sens idealizmu transcendentalnego. Wyłaniający się w ujęciu Cohena idealizm krytyczny jest jednak czymś innym.

Hermann Cohen odwołuje się do koncepcji Heinricha Hertza (1857–1894), odkrywcy fal elektromagnetycznych, który przez trzy lata był asystentem Hermanna Helmholtza (1821–1894). Helmholtz jest – zdaniem Cohena – bardziej platoński i bardziej leibnizjański niż sam Kant, jak większość współczesnych mu geometrów, którzy „twory geometrii utrzymują w związku z czystym myśleniem”¹³, potwierdzając kolizję między naocznością a myśleniem. Przyglądając się z kolei koncepcji Hertza, Cohen zauważa: „Metoda transcendentalna jest tą, która krytyczne przygotowanie problemu o stosunku rzeczy do poznania, całą tę metodę badań stempluje jako przeprowadzoną w duchu Kanta”¹⁴. Cohen chce tym samym

¹⁰ EmkN A, XXVI (EmkN B, 483; EmkN C, 67).

¹¹ EmkN A, XXVIII (EmkN B, 485; EmkN C, 70).

¹² EmkN A, XXIX (EmkN B, 486). Dopisek zamknięty w nawiasie klamrowym znajduje się w EmkN C, 71.

¹³ EmkN A, XXIII (EmkN B, 480; EmkN C, 65).

¹⁴ EmkN A, XXXI (EmkN B, 488; EmkN C, 73).

wykazać, że nauka jest idealistyczna, choć nie jest to idealizm krytyczny, a przykładem ma być trudność w uświadomieniu sobie konieczności odróżnienia transcendentального *a priori* od metafizycznego *a priori*¹⁵. Ostatecznie jednak odwołuje się nie tylko do pojęcia siły (*resp.* energii), lecz także do rachunku różniczkowego, po to by wytłumaczyć swoje intencje. Chodzi o to, „aby skorygować słabości dotychczasowych prezentacji idealizmu, także idealizmu samego Kanta, a dzięki nowemu ugruntowaniu najbardziej fundamentalnego i instrumentalnie najważniejszego pojęcia matematycznego przyrodoznawstwa zaspokoić roszczenia realizmu przy radykalnym usunięciu ujęcia materialistycznego”¹⁶. W wydaniu trzecim Cohen zwraca uwagę na książkę, której autorem jest Dimitry Gawronsky (1883–1949), przyjaciel Ernsta Cassirera ze studiów. Książka nosi tytuł *Das Urteil der Realität*¹⁷ i zostaje bezpośrednio wskazana w wydaniu trzecim *Einleitung*¹⁸, chociaż uzasadnienie znajduje się już w wydaniu pierwszym, kiedy Cohen pisze: „Realność jest problemem, który w pojęciach masy, siły i energii sprawia trudności, z którymi musi sobie poradzić metoda tego, co nieskończenie małe. Przewyciężenie trudności powiedzie się, jeśli w ogóle może się powieść, tylko w oparciu o matematykę”¹⁹.

Hermann Cohen, odsyłając do książki Langego, próbuje pokazać, że cały jego dotychczasowy wysiłek był skierowany na uzasadnienie realności. Jest ona kluczowa dlatego, że może być rozumiana jako „samoistność bytu”²⁰, co z kolei Cohen tłumaczy następująco: „Taka samoistność bytu jest legitymizowana jedynie dzięki pojęciu źródła”²¹. Pada tu termin „źródło” (*Ursprung*), który nabiera znaczenia ze względu na kolejne dzieło Cohena, które z jednej strony nawiązuje do podjętego już problemu realności, z drugiej – próbuje ustalić relację między matematyką a filozofią. „Droga badania pewnie i niezmiennie prowadzi do idealizmu; w korzeniach pojęć

¹⁵ Zob. EmkN A, XXXII (EmkN B, 489; EmkN C, 74).

¹⁶ EmkN A, XLV (EmkN B, 502; EmkN C, 87–88).

¹⁷ D. G a w r o n s k y: *Das Urteil der Realität und seine mathematischen Voraussetzungen*. Marburg 1910.

¹⁸ Zob. EmkN C, 88.

¹⁹ EmkN A, XLV (EmkN B, 502–503; EmkN C, 88).

²⁰ „[...] die Selbstständigkeit des Seienden”. EmkN A, XLVI (EmkN B, 503; EmkN C, 89).

²¹ EmkN A, XLVI (EmkN B, 503; EmkN C, 89).

fizycznych zostaje zniszczony materializm, a matematyka jest tym, co sprowadza wyzwolenie i trwale je gwarantuje. Dawne platońskie połączenie między filozofią i matematyką sprawdza się w ich wiecznej sile; idee matematyczne okazują się znowu wzorem idei i prezentują się jako rozwiązanie podstawowego pytania filozofii, pytania: czym jest nauka?"²². W wydaniu trzecim *Einleitung* Cohen czyni swym poplecznikiem Alberta Einsteina, który „przenikliwie zrealizował myśl idealistyczną, kiedy masę w ogóle uzależnił od zawartości energii”²³.

Rozważania Cohena zaprezentowane w pierwszej części pierwszego wydania *Einleitung* pokazują wagę ujawnionego tu przejścia od kantyizmu pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* do *Logik der reinen Erkenntnis*. Nie ma zatem racji Geert Edel, uznając, że tekst nie jest ważny dla ewolucji myślenia Cohena. Jest wręcz odwrotnie, co pokazuje Karl Vorländer (1860–1928), uczeń Cohena, w recenzji opublikowanej na łamach „Kant-Studien”, kiedy akcentując dwojaki charakter *Wprowadzenia*, pisze: „A przecież w rzeczywistości to krytyczne uzupełnienie stanowi wnikliwą kontynuację dzieła Langego, ponieważ – pomimo niepozornego tytułu i tylko 62 stron – nie zawiera niczego innego niż naturalne, przedstawione tylko w zarysie, nowe ugruntowanie idealizmu krytycznego i – z tego punktu widzenia – nową krytykę oraz przezwyciężenie materializmu, w duchu Langego, chociaż niedokładnie w jego kierunku”²⁴. Stąd już tylko krok do *Logik der reinen Erkenntnis*. Książka ukazuje się w tym samym roku, w którym Cohen opublikował drugie wydanie *Einleitung*, i stanowi część pierwszą systemu filozofii. Książka wyznacza cezurę w ewolucji myślenia Cohena. Helmut Holzhey zauważa: „Charakterystyczne już dla tej rekonstrukcji – pisze o początkach filozofii Cohena – szczególne akcentowanie i dalszy rozwój kantowskiej myśli podstawowej wybijają się do samoistnego systemu filozoficznego z wyraźnie antykantowskimi cechami”²⁵.

²² EmkN A, XLVIII (EmkN B, 505; EmkN C, 92).

²³ EmkN C, 91.

²⁴ K. Vorländer: *H. Cohen. Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Langes „Geschichte des Materialismus“ in fünfter Auflage*. 64 S. Leipzig, J. Baedeker. 1896. „Kant-Studien” 1897, Bd. 1, s. 268–269. Por. HCW 5.2, 7*.

²⁵ Zob. H. Holzhey: *Die Marburger Schule des Neukantianismus*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp,*

Wydanie pierwsze zawiera ponadto – o czym już wspomniano – część poświęconą stosunkowi etyki do religii oraz stosunkowi etyki do polityki. To bardzo ważne działy doktryny marburskiej, które zostaną omówione w części drugiej. Wydanie drugie, a następnie trzecie rozpoczynają się dwoma częściami, których wcześniej brakowało, a mianowicie pokazującymi stosunek filozofii do jej historii oraz stosunek filozofii do metafizyki. Problem historii filozofii stanowi jeden z najbardziej istotnych elementów doktryny marburskiej²⁶, który ujawnia się między innymi w tym, że niemal każdy z jej reprezentantów pisze historię filozofii. Również Cohen – o czym wspomniano – zaczął od historii filozofii, jaką był artykuł *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*. Z tego wynika przekonanie o ważności filozofii wyrażające się teraz w tezie, że „Studium filozofii wymaga połączenia zainteresowania systematycznego i historycznego”²⁷. Spostrzeżenie Cohena nie jest oczywiście czymś nadzwyczajnym, przynajmniej jeśli chodzi o poglądy reprezentantów szkoły badeńskiej i szkoły marburskiej. Istotniejsze jest to, że dyskusja na temat rozumienia relacji między historią filozofii a filozofią samą zostaje wpleciona w toczącą się wówczas – co wynika z roszczeń pozytywizmu – dyskusję o rozumieniu nauki. Cohen podejmuje problem, próbując odwołać się do relacji między filozofią a poezją, i podkreśla, że z jednej strony dla zwolenników tego poglądu filozofia nie powinna być nauką. Z drugiej natomiast, jeśli ten związek z nauką zostanie zerwany, to filozofia ulegnie unicestwieniu i pozostanie jej „fantazjowanie na temat ogólnych pytań ludzkiej egzystencji”²⁸. Nietrudno się domyślić, że Cohen wiąże filozofię z nauką, choć dostrzega również fakt, że sama historia filozofii może być przedstawiana na wzór subiektywny, jako „rodzaj mu-

Cassirer, *Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1979, s. 15.

²⁶ Zob. A.J. Noras: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139.

²⁷ EmkN B, 440 (EmkN C, 8).

²⁸ EmkN B, 442 (EmkN C, 9).

zyki kapelmistrza”²⁹. „Związek z historią oznacza głównie związek z nauką. Związek z nauką zaś rozszerza się konsekwentnie na związek z powszechną kulturą”³⁰. Analiza relacji między filozofią a jej historią prowadzi Cohena do nauki, a ściślej: do matematyki. W tym też kontekście przywołuje tezę Mikołaja z Kuzy (1401–1464): „Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam”³¹.

Część druga dotyczy stosunku filozofii do metafizyki. Idąc śladem Kanta, Cohen podkreśla, że pytanie o poznanie jest fundamentalnym pytaniem o metafizykę. Twierdząc tak, odsyła do rozumienia metafizyki w koncepcjach Platona, Kartezjusza i Leibniza. Z perspektywy późniejszych rozważań niewralgiczne jest nawiązanie do Platona w kontekście *hypothesis*, kiedy stwierdza: „Znamy ostateczną podstawę Platońskiego myślenia: stanowi je *hypothesis*”³². Tym sposobem w jednym miejscu następuje spotkanie dwóch światów Hermanna Cohena – świata Kanta i świata Platona, co zostaje w pełni zrealizowane właśnie w *Logik der reinen Erkenntnis*. Tym samym odchodzi nie tylko od Kanta, ale również od Langego, którego zainteresowanie filozofią – zgodnie z wymogiem czasów, w jakich żył i tworzył – związane było z jej interpretacją w duchu psychologizmu. Cohen inaczej: „Już w ujęciu Platona świadomość jest pomyślana jako jedność duszy; jednakże w czasach nowożytnych dla Leibniza i szczególnie dla Kanta centralnym terminem staje się jedność świadomości”³³. Tym samym w tekście *Einleitung* są obecne wszystkie istotne elementy filozofii Cohena.

²⁹ EmkN B, 442 (EmkN C, 10).

³⁰ EmkN B, 443 (EmkN C, 11).

³¹ EmkN B, 451 (EmkN C, 20).

³² EmkN B, 457 (EmkN C, 31).

³³ EmkN B, 464 (EmkN C, 41). Tekst wyróżniony występuje tylko w wydaniu trzecim.

Logik der reinen Erkenntnis

Logika czystego poznania ma za życia Hermanna Cohena dwie edycje i sygnowana jest jako część pierwsza systemu filozofii. Po raz pierwszy książka ukazuje się w roku 1902, i to jeszcze przed opublikowaniem *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, liczy wówczas 520 stron¹. Drugi raz natomiast praca wychodzi w roku 1914, a wtedy liczy już 612 stron². Ta edycja stanowi też podstawę wydania czwartego, opublikowanego w ramach dzieł zebranych Cohena, a wydawcą tego tomu jest Helmut Holzhey³. Wraz z opublikowaniem książki zmienia się perspektywa postrzegania problemów ugruntowania. Wiele kwestii spornych zostało już rozstrzygniętych wcześniej, zwłaszcza w *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode* oraz w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Dlatego też w odniesieniu do tego stanu rzeczy słusznie zauważa Wolfgang Marx: „Teoria Cohena pozostaje w zdecydowanej opozycji do wszelkich niekrytyczno-empirystycznych oraz psychologizacyjno-subiektywistycznych teorii ostatecznego ugruntowania”⁴. Zatem, pomijając położenie akcentu na ele-

¹ H. Cohen: *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902. (Dalej cytowane jako LrE A).

² H. Cohen: *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntnis*. 2. verb. Aufl. Berlin 1914. (Dalej cytowane jako LrE B). Wydanie trzecie (Berlin 1922) ukazało się po śmierci Cohena i jest niezmienną wersją wydania drugiego; podobnie jak wydanie czwarte.

³ H. Cohen: *Werke*. Bd. 6: *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntnis*. Hrsg. von H. Holzhey. Hildesheim–New York 1977. (Dalej cytowane jako HCW 6).

⁴ W. Marx: *Transzendente Logik als Wissenschaftslehre. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“*. Frankfurt am Main 1977, s. 19.

mentach nowych, a chodzi przede wszystkim o logikę transcendentálną, Cohen podejmuje wątki obecne już wcześniej w jego myśleniu. W tym znaczeniu *Logik der reinen Erkenntnis* jest nowym ugruntowaniem krytycznego idealizmu, a więc logiką transcendentálną rozumianą jako teoria wiedzy, co potwierdzenie znajduje już w tytule książki Marxa. Z kolei Werner Flach⁵ odsyła do Hansa Wagnera i do własnego tekstu, w których podjęto polemikę z krytyką, jakiej transcendentálny poddaje Karl Raimund Popper, chociaż ani Wagner, ani Flach nie odwołują się do Cohena. Wagner przywołuje swojego nauczyciela Nicolaia Hartmanna⁶, natomiast Flach podejmuje polemikę ze stanowiskami późniejszymi⁷. Warto przy okazji podkreślić, że Albert Görland publikuje w roku 1906 książkę pozwalającą swobodnie się poruszać po kartach dzieła swego nauczyciela⁸.

Jürgen Stolzenberg podkreśla oryginalność odczytania ewolucji Cohena, jakiej dokonuje Eggert Winter. „Jeśli czyta się główne systematyczne dzieło Hermanna Cohena, *Logik der reinen Erkenntnis* z roku 1902, na tle przedstawionych dotychczas zasadniczych rysów filozofii teoretycznej Cohena, to ukazuje się ono raczej jako »suma« systematycznej zawartości rekonstrukcji teoretycznej filozofii Kanta niż jako zarys nowego programu teorii”⁹. Oznacza to, że w gruncie rzeczy Cohen pozostaje (neo)kantystą, który próbuje zrozumieć intelektualne wysiłki Kanta. Inaczej uważa Geert Edel, którego zdaniem, „historia rozwoju myślenia Cohena jest zarazem historią jego nigdy otwarcie niewypowiedzianego odwrótu od »oryginalnego« Kanta”¹⁰. Czy można się tu doszukać takiego wariantu,

⁵ Zob. W. Flach: *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg 1994, s. 85.

⁶ Zob. H. Wagner: *Philosophie und Reflexion*. 2. Aufl. Basel 1967, s. 194–204.

⁷ Zob. W. Flach: *Thesen zum Begriff der Wissenschaftstheorie*. Bonn 1979.

⁸ A. Görland: *Index zu Hermann Cohens Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1906.

⁹ J. Stolzenberg: *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen 1995, s. 47.

¹⁰ G. Edel: *Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens*. In: „Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici” 1991, Bd. 1–2: *I filosofi della scuola di Marburgo*, s. 71.

że nie ma sprzeczności między poglądem Wintera a zdaniem wyrażonym przez Edela? Wydaje się, że ewentualność ta polegać może na tym, iż „niewypowiedziany odwrót” stanowi konsekwencję krytycznego namysłu, a zatem pozostaje zgodny z zapisanym przez Windelbanda w roku 1883 hasłem: „[...] zrozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego”¹¹. Windelband wskazuje jednoznacznie, że neokantyzm nie ma wiele wspólnego z ortodoksją Kantowską – dlatego Cohen tak zdecydowanie oburza się na Langego, który uznaje go za reprezentanta filologii Kantowskiej.

Rozumienie systemu filozofii

Ze względu na znaczenie Kanta dla rozwoju filozofii Cohena, dla ewolucji jego myślenia, warto przytoczyć dłuższy fragment z *Przedmowy do pierwszego wydania* książki, a to dlatego, że ujawnia się tu przyczyna zmieniającego się z czasem stosunku Cohena do Kanta. „Gdy przed ponad trzydziestu laty rozpocząłem rekonstrukcję systemu Kanta i ochłonałem z pierwszego zdumienia co do tego, że nie tyle zagubiło się zrozumienie jego podstawowych pojęć, ile faktycznie nigdy nie zostało ono osiągnięte, wówczas dotarł do mnie jednocześnie historyczny wgląd, który pewnego razu Kant z nadzieją wyraził o Platonie: że dzięki porównawczemu uporządkowaniu jego twierdzeń można lepiej zrozumieć autora, niż on sam siebie rozumiał. Od samego początku chodziło mi o rozwijanie systemu Kanta. Historyczny Kant stanowił dla mnie kamień węgielny, dzięki któremu następuje dalsza budowa, ciągły postęp (*Gang*), jak sam Kant mówi o nauce, musi być autentycznie pożądanym także w filozofii i jej historii. Z tego pogmatwanego stosunku do Kanta, z całkowitego niezrozumienia jego systematyki, metodyki i terminologii, wynurzyło mi się smętne wyjście filozofii oryginalności. Prawdziwa oryginalność, owocna produktywność filozofii w sensie ciągłej historii, wydawała mi się powiązana z nieodzownym warunkiem, że w ogóle nie tyle powróci się do Kanta i ponownie do niego nawiąże, ile że z pełnym poświęceniem aż do najściślejszych motywów żyje się z całą wielką strukturą jego świata

¹¹ W. Windelband: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. IV.

myślowego. Tylko wtedy, kiedy wszystkie te motywy wciąż na nowo i stale od nowa zostają wyczerpywane i zmodyfikowane w ścisłej i wolnej formie, oryginalność i produktywność zyskują trwałość w tej dziedzinie”¹².

Przytoczony fragment – pomijając motywy odejścia od Kanta, o których była mowa wcześniej – zawiera najważniejszy element doktryny Cohena, jakim jest rozumienie systemu. „Logika, która istnieje w tej książce, stanowi ugruntowanie systemu filozofii”¹³, stwierdza autor w pierwszym zdaniu *Wprowadzenia* do wydania pierwszego. Wymownym świadectwem rangi, jakie system nabiera w filozofii Cohena, jest ostatni rozdział książki, poświęcony logice sądu, logice idealizmu oraz logice w jej relacji do systemu filozofii¹⁴. Mając na uwadze znaczenie systemu w filozofii Cohena, Arthur Liebert nazywa go „czołowym systematykiem idealizmu krytycznego”¹⁵. Problematiczne jest jednak to, że rozumienie zarówno systemu, jak i idealizmu krytycznego okazuje się niejednoznaczne. Co więcej, złożoność reprezentowanej przez Cohena logiki filozofii ujawnia się także z tego powodu, że logika filozofii stanowi również fundament doktryny Emila Laska¹⁶. Rozumienie systemu wiąże Cohen z Kantem i przekonuje o obecnym w jego koncepcji powiązaniu systemu z metodą, które dostrzega w ujęciu Newtona. „Metoda Newtona doprowadziła do systemu Newtona. Ale system ten nie jest przede wszystkim systemem planet, lecz systemem zasad (*Principien*), a więc systemem metod czystego przyrodoznawstwa”¹⁷. Cohen dostrzega tu również powiązanie z metafizyką i w odniesieniu do Kanta stwierdza: „Tak jak metoda Newtona stawiała się z rozumiała jako system metod, a tym sposobem dopiero jako system świata, tak też zmienił się dla niego wątpliwy sens słowa metafizyka. Stała się ona krytyką, a mianowicie głównie krytyką systemu metod, zasad

¹² LrE A, VII–VIII (LrE B, XI–XII).

¹³ LrE A, V (LrE B, IX).

¹⁴ LrE A, 499–520 (LrE B, 585–612).

¹⁵ A. Liebert: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie*. 2. erg. Aufl. Leipzig 1923, s. 196.

¹⁶ Zob. A.J. Noras: *Emil Lask. W stulecie śmierci*. W: „Folia Philosophica”. T. 33. Red. P. Łaciak. Katowice 2015, s. 31–49.

¹⁷ LrE A, 7 (LrE B, 8).

Newtona¹⁸. Oznaczać to może właściwie jedno: nauka w rozumieniu Newtona staje się teraz przedmiotem krytyki w celu zbudowania nowej nauki, ugruntowania filozofii na nowo. Częściowo jednak dzieje się to na wzór Newtona, który „hipotezę uczynił zasadą”¹⁹; co więcej, nie tylko przyjął hipotezę, lecz ponadto uczynił „tytułowym pojęciem swego dzieła”²⁰. Niewątpliwie jednak rację ma Eggert Winter, który stwierdza, że „wraz z tendencją Cohena do ujednolicenia interpretacji Kanta z punktu widzenia metody transcendentalnej została zarazem ustanowiona tendencja do ujednolicenia filozofii Kantowskiej z punktu widzenia systemu”²¹.

Problem systemu jest jednak o wiele bardziej złożony, gdyż nie łączy Cohena z Newtonem – byłby to bowiem krok wstecz względem Kanta – lecz z Heglem, i wymaga odwołania się do jego rozumienia systemu. Christian Krijnen zauważa odmiennność rozumienia systemu wśród reprezentantów szkoły badeńskiej od reprezentantów szkoły marburskiej, podkreślając, że w szkole marburskiej akcentuje się otwartość systemu. Otwartość ta polega na rozumieniu systemu jako „idei regulatywnej”²². Przy okazji pojawia się odwołanie do Natorpa, który w programowym tekście *Kant a szkoła marburska* próbuje uchwycić sens stanowiska Cohena i wskazuje wewnętrzną jedność, którą ujmuje jako jedność „nie w znaczeniu niewzruszonej liczby zasad albo wprawdzie uporządkowanego, ale przecież w tym uporządkowaniu znowu niewzruszonego systemu, co właśnie widać w ujęciu Kanta, ale jedność dzięki korelacji, która nie wyklucza rozwoju, i to rozwoju w nieskończoność”²³. Polemikę z tym stanowiskiem

¹⁸ LrE A, 7–8 (LrE B, 8).

¹⁹ LrE A, 7 (LrE B, 7).

²⁰ LrE A, 7 (LrE B, 7).

²¹ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin 1980, s. 174.

²² Zob. Ch. Krijnen: *Hegel und der Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation*. In: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von D.H. Heidemann, Ch. Krijnen. Darmstadt 2007, s. 255. Por. Ch. Krijnen: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008, s. 334.

²³ P. Natorp: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 255.

ze strony szkoły badeńskiej podjął Bruno Bauch, akcentujący nieskończoność systemu kategorii. Bauch dostrzega jednak problematyczność ujęcia nieskończoności, a za jedyne rozwiązanie uznaje uchwycenie jej w „sensie aktualnej nieskończoności Cantora”²⁴. Przywołany Georg Cantor (1845–1918) problem nieskończoności podejmuje w ramach swej teorii mnogości. Również w nawiązaniu do Hegla, także w szczególny sposób akcentując otwartość systemu filozoficznego, charakteryzuje filozofię Cohena Geert Edel²⁵, chociaż rezultaty, do jakich dochodzi, różnią się od tych, które są ważne dla Bauchy.

Idea systemu ujawniła się w rozważaniach Cohena stosunkowo wcześniej, bo już w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. „Jednakże – pisze – nauka jest wszędzie systemem twierdzeń. W ten sposób zgodnie ze swym historycznym sądem wyróżniający się charakter jego [Kanta – AJN] filozofii wymaga systematyki problemów. Filozofia transcendentalna zgodnie ze swym pojęciem jest systematyką”²⁶. Cztery lata później wydaje Cohen książkę poświęconą ugruntowaniu estetyki, w której można przeczytać: „Jeśli znaczenie Kanta polega na tym, że w filozofii stworzył system, to sens i wartość tego znaczenia tkwią w pojęciu, które dzięki Kantowi osiągnął system filozofii. System nie oznacza w ujęciu Kanta zamkniętego związku poznać, lecz związek sposobów wytwarzania świadomości, spośród których każdy w sobie wytwarza właściwą treść. Treści te muszą być wzajemnie spokrewnione, ponieważ sposoby wytwarzania wszelkich treści – jako sposoby wytwarzania świadomości – są spokrewnione, a zatem stanowią systematyczną jedność”²⁷. Natomiast w *Logik der reinen Erkenntnis* Cohen pisze wprost: „[...] filozofia ujawnia się tylko jako system”²⁸, co Winter uznaje za hasło programowe²⁹. Dalej zaś pyta: „Jaki sens i jaką wartość ma

²⁴ B. Bauch: *Über den Begriff des Naturgesetzes*. „Kant-Studien” 1914, Bd. 19, s. 313. Por. Idem: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig 1923, s. 211. Więcej na ten temat zob. A.J. Noras: *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*. Katowice 2016, s. 128–135.

²⁵ G. Edel: *Offene und geschlossene Systemform. Überlegungen zur Unverzichtbarkeit eines erneuerten Systembegriffs*. In: *Systeme in Denken der Gegenwart*. Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993, s. 43–56.

²⁶ KTE B, 576.

²⁷ KBÄ, 94–95.

²⁸ LrE A, 512 (LrE B, 601).

²⁹ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 175.

połączenie wszystkich problemów filozofii w jedność systemu? Przecież połączenie to nie może się wyczerpać w zbiorze i uporządkowaniu. Jedność problemów oznacza zarazem ich jednolitość. Nie powinno paść żadne pytanie ani zostać utrzymane żadne dopuszczenie (*Zulaß*), które nie pozostaje w metodycznym związku z wszystkimi innymi pytaniami. Podstawą systemu jest jego punkt środkowy, który staje się punktem ciężkości nośności wszelkich pytań³⁰.

Geert Edel dodaje w odniesieniu do Cohenowskiego rozumienia systemu: „Ale pojęcie systemu, o którym tu mowa, jest radykalnie odmienne od Hegłowskiego”³¹. Tymczasem Edel odwołuje się do Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu* zauważa: „Przez system zaś rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei. Ideą tą jest pojęcie rozumowe formy całości, o ile przez nie zostaje określony *a priori* zarówno zakres tego, co różnorodne, jak i miejsce [poszczególnych] części względem siebie. [...] Całość jest więc uczłonowana (*articulatio*), a nie bezładnie zrzucona na kupę (*coacervatio*), może wprowadzić wzrastać wewnątrznie (*per intus susceptionem*), ale nie zewnątrznie (*per appositionem*), jak ciało zwierzęce, którego wzrastanie nie dodaje żadnego członka, lecz bez zmiany proporcji czyni dla jego celów każdy jego człon silniejszym i dzielniejszym”³². Dalej odwołuje się Edel do Hegla i jego *Encyklopedii nauk filozoficznych*, gdzie czytamy: „Treść ma swoje uwierzytelnienie jedynie jako moment całości, poza nią zaś jest tylko pewną bezpodstawną przesłanką poprzedzającą albo subiektywną pewnością. [...] Każda z części filozofii stanowi filozoficzną całość, pewien w samym sobie zamykający się okrąg [...]. Toteż całość przedstawia się jako okrąg okręgów. [...] Dlatego całość filozofii stanowi naprawdę jedną naukę, ale może też ona być uważana za całość składającą się z kilku nauk szczegółowych”³³. W tym kontekście Edel stwierdza: „Ponad tą przepastną rozpadliną, która oddziela Kanta od Hegla, a do której bynajmniej nie powinno być nic dodane, są oni przecież zgodni w tym, że pojęcia całości i jedności są nie tylko nieodłączne od pojęcia syste-

³⁰ LrE A, 512 (LrE B, 601).

³¹ G. Edel: *Offene und geschlossene Systemform...*, s. 44.

³² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 577–578 (B 860–861).

³³ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 76–77 (§§ 14–16).

mu, lecz raczej stanowią jego pierwotne momenty definicyjne i eksplikacyjne³⁴.

Sprawa rozumienia systemu filozoficznego nie jest jednak prosta, o czym przekonuje Christian Krijnen, zwracając uwagę na znaczenie stanowiska Rickerta, którego bardzo często redukuje się do roli naśladowcy Hegla. Jest on wówczas rozumiany albo jako bliski spekulatywnej metodzie Hegla, albo jako ten, kto dostarcza „krytycznie zredukowanej dialektyki”, zwanej również heterologią³⁵. Tymczasem, w przekonaniu Krijnena, również Rickert prezentuje system otwarty, co stawia pod znakiem zapytania kwestię systemu w ogóle. Trudność, zdaniem Christiana Krijnena, sprowadza się do tego, że Edel idzie tropem swego nauczyciela Wolfganga Marxa, który system Hegla przedstawia jako system zamknięty³⁶, system Cohena zaś odwrotnie – jako system otwarty. Do tego stanowiska, które Edel podziela z Wolfgangiem Marxem, dołącza również, wedle Krijnena, inny badacz filozofii szkoły marburskiej, a mianowicie Karl-Heinz Lembeck, w swej rozprawie poświęconej marburskiej interpretacji Platona³⁷. Z kolei Joseph Klein (1896–1976)³⁸ zwraca uwagę, że już w *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen potwierdza konieczność zbudowania systemu, i notuje: „Metodyczna jedność wszystkich krytycznych pojęć podstawowych, kategorii i idei, wymaga systemu jako swego wyrazu”³⁹. Zarazem jednak Klein system w ujęciu marburczyków interpretuje jako system zamknięty⁴⁰, co pozostaje w sprzeczności z ustaleniami Edela. Ten ostatni dostrzega, że problem sprowadza się przede wszystkim do tego, jak ów system rozumieć. Edel wskazuje tu cztery możliwości i podkreśla, że otwartość systemu w ujęciu Cohena polega z jednej strony na niekompletności, względnie zdolności do uzupeł-

³⁴ G. Edel: *Offene und geschlossene Systemform...*, s. 45.

³⁵ Zob. Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, s. 42.

³⁶ Zob. ibidem, s. 246, przypis 162.

³⁷ Zob. ibidem, s. 334.

³⁸ Zob. J. Klein: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps – eine Kritik des Neukantianismus*. Göttingen 1976, s. 16.

³⁹ KTE B, 577; KTE C, 733; KTD, 523. Różnica jest taka, że Klein odwołuje się do wydania trzeciego, a teza ta zawarta jest już w wydaniu drugim.

⁴⁰ Zob. J. Klein: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps...*, s. 20.

nienia pryncypiów, z drugiej zaś – na niekompletności, możliwości rozszerzenia i otwartości jednostkowych poznań⁴¹. To z kolei jest zgodne z tezą, którą wyraża ten, kto najlepiej formułuje sądy marburczyków, a mianowicie Nicolai Hartmann: „System oznacza idealną totalność poznania. [...] System nie oznacza właśnie danej *systatik*, lecz jej szukanie – *systasis*”⁴².

Problem otwartości systemu nie jest jednak, zdaniem Krijnena, tak istotny – zwłaszcza wtedy, kiedy zważy się na dokonania Bauch’a. „Faktycznie, wraz z uznaniem przez Bauch’a konstytutywnej funkcji idei idzie w parze koncepcja systemu, który – jak u Hegla i Rickerta – zabrania mówić w prostym znaczeniu o systemach »otwartych« i »zamkniętych«, nie mówiąc już o tym, aby propagować systemy otwarte i zamknięte jako możliwe alternatywy sensownej filozofii systemowej”⁴³. Kwestię tę można, zdaje się, przedstawić w taki sposób, że punkt wyjścia stanowi Kant, który wprowadzając proponuje zamknięty, ale nie znaczy to, że zakończony, system kategorii – Bauch posługuje się terminami *Geschlossenheit* i *Abgeschlossenheit*⁴⁴, aby ukazać tę różnicę. Problem, zdaniem Bauch’a, tkwi w tym, że Natorp w swoim tekście – będącym *de facto* recenzją innego dzieła Bauch’a⁴⁵ – nie do końca zrozumiał jego intencję polegającą na konieczności między skończonością w sensie tego, co absolutne, a skończonością w sensie tego, co wykraczające poza to, co skończone (*Absolute* a *Transfinite*)⁴⁶. Ponadto wspomaga się Bauch analizami przedstawionymi przez Rickerta w artykule zatytułowanym *Vom System der Werte*, w którym autor używa pojęcia „system otwarty”⁴⁷.

Problem otwartości systemu pozostaje jednak nierozwiązany, jeśliby go odnieść do myśliciela z Królewca, który w *Krytyce czystego rozumu* notuje: „Przez system zaś rozumiem jedność

⁴¹ Zob. G. Edel: *Offene und geschlossene Systemform...*, s. 48.

⁴² N. Hartmann: *Metoda systematyczna*. Tłum. A. Mordka. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów...*, s. 326.

⁴³ Ch. Krijnen: *Philosophie als System...*, s. 330.

⁴⁴ Zob. B. Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit...*, s. 211.

⁴⁵ B. Bauch: *Immanuel Kant*. Berlin–Leipzig 1917.

⁴⁶ Zob. ibidem. Por. P. Natorp: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant“ und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus*. „Kant-Studien” 1918, Bd. 22, s. 426–459.

⁴⁷ Zob. H. Rickert: *Vom System der Werte*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1913, Bd. 4, s. 295–327.

różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei”⁴⁸. Oznacza to oczywiście różnorodność, a zatem i otwartość, ale również podporządkowanie. Co więcej, tak sformułowane ujęcie systemu każe postawić pytanie: gdzie znajduje się jego podstawa, jeśli nie w zewnętrznym pojęciu rozumu?. Eggert Winter stwierdza, że właśnie to pozostaje w koncepcji Kanta niejasne⁴⁹. Z tej niejasności natomiast wynika Cohenowe poszukiwanie rozumienia systemu, a – co nikogo nie powinno dziwić – idealistyczne rozwiązanie prowadzi go do pojęcia źródła.

Analizując genezę systemu, wskazuje Cohen matematykę i matematyczne przyrodoznawstwo, pisząc: „Pojęcie systemu zdomowilo się we wszystkich metodach matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa”⁵⁰. Zrazu jednak dodaje: „Także w naukach humanistycznych, a przede wszystkim w filozofii system staje się właściwym problemem”⁵¹. Oczywiście jest dla Cohena, że pierwszoplanowe znaczenie ma rozróżnienie między całością i wszystkim (*das Ganze und das All*), dlatego zaraz dopowiada: „W odniesieniu do całości także wszystko może być uznawane za rodzaj systemu. Jednakże wiemy, że o g ó ł (*Allheit*) tworzy nieskończoną jedność, której same człony – w ich odrębności – nie wchodzą w rachubę”⁵². W świetle analiz Cohena *Logik der reinen Erkenntnis* ukazuje się więc jako podstawa systemu, przy czym oczywiście pojawia się z konieczności odwołanie do matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Niemniej jednak problem sprowadza się do tego, że poznanie bytu przedmiotów jest zależne od pryncypiów, ponieważ ostatecznie na pryncypiach polega ważność naszego poznania doświadczenia. Można się w tym miejscu odwołać do argumentacji przytoczonej przez Manfreda Brelagego, który zauważa, że idealistyczne rozumienie poznania „stanowi nerw całego krytycystycznego postępowania argumentacyjnego”⁵³. Zarazem Brelage podkreśla fakt, że w istocie sens „przewrotu kopernikańskiego” polega właśnie na tym, że przedmioty są nam dane tylko w poznaniu. Ide-

⁴⁸ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, t. 2, s. 577 (B 860).

⁴⁹ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 176.

⁵⁰ LrE A, 280 (LrE B, 325).

⁵¹ LrE A, 280 (LrE B, 326).

⁵² LrE A, 281 (LrE B, 326).

⁵³ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 90.

alizm – podkreśla dalej Brelage za Aloisem Riehlem – może być idealizmem formalnym oraz idealizmem materialnym, natomiast idealizm krytyczny Kanta jest idealizmem formy naszego poznania rzeczy, a nie rzeczy samych⁵⁴.

Problem źródła (*Ursprung*)

Pojęcie źródła, obok rozumienia systemu filozoficznego, staje się w *Logik der reinen Erkenntnis* pojęciem kluczowym. Ulrich Sieg jest przekonany o ścisłym związku dzieła *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* z późniejszymi tekstami Cohena – potwierdzając tezę o ewolucji jego myślenia – i stwierdza: „Specyficzna jedność intensywnej wielkości zostaje zinterpretowana jako nieskończone kontinuum, które może wytworzyć z siebie wszystkie przedmioty. To »pryncypium źródła« tworzyło element konstytutywny w systemie filozoficznym Cohena, którego architektonika wzorowała się na krytykach Kanta”⁵⁵. Natomiast Joseph Klein zwraca uwagę na racjonalistyczny charakter programu zawartego w *Logik der reinen Erkenntnis* i pisze: „Logika czystego poznania prezentuje wprost gigantycznie racjonalistyczną próbę zabezpieczenia autonomii myślenia w zasadzie źródła absolutnej autonomii myślenia”⁵⁶. Oznacza to, że – zgodnie z wcześniejszym ujęciem – filozofia staje się krytyką poznania i myśleniem twórczego poznawania, a w gruncie rzeczy jest to równoznaczne z akceptacją stanowiska idealistycznego. Zarazem wskazuje Klein uwagę autorstwa ucznia Cohena Alberta Görlanda, który mając na względzie omawiane pojęcie, zauważa: „W pojęciu źródła unika się wszelkiej kolizji z faktem doświadczenia, a tym samym pojęcie idealizmu zostaje w nadzwyczajnym sensie oczyszczone”⁵⁷. Sam Cohen mówi tak: „Jeśli idea jest

⁵⁴ Zob. ibidem, s. 91. Por. A. Riehl: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Bd. 1: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*. 2. Aufl. Leipzig 1908, s. 403.

⁵⁵ U. Sieg: *Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970*. Marburg 1988, s. 47.

⁵⁶ J. Klein: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps...*, s. 25.

⁵⁷ A. Görland: *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*. Leipzig-Berlin 1914, s. 52. Por. J. Klein: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps...*, s. 25.

głównie *hypothesis*, to kategoria źródła stanowi fundamentalne ugruntowanie; jest ona ugruntowaniem nowoczesnej nauki”⁵⁸.

Znaczenie wspomnianego pryncypium źródła sprowadza się do tego, że wiąże się ono ściśle z czystością myślenia, na co z kolei zwraca uwagę Helmut Holzhey⁵⁹, dostrzegający uwagę autorstwa Wolfganga Marxa. Znaczenie stanowiska Marxa sprowadza się do tego, iż akcentuje on odmienność stanowiska Cohena od stanowiska Husserla polegającą na tym, „że jego jedynym tematem była próba zrozumienia czystości myślenia”⁶⁰. Przy okazji pojawia się nawiązanie do Platona, który – zdaniem Cohena – jako pierwszy mówił o czystości w pojęciu idei: „Z pewnością – jak pisze – idea zostaje uzyskana w czystym oglądaniu (*Schauen*). A to czyste oglądanie jest czystym myśleniem. Jednakże teza ta jest także prawdziwa odwrócona – czyste myślenie jest czystym oglądaniem. Gdzie więc leży kryterium czystości?”⁶¹. Jednakże takie sformułowanie problemu czystości w odniesieniu do Platona wiąże się z jeszcze jedną kwestią, a mianowicie czystość myślenia jest rozumiana w opozycji do jego zmysłowości. „Pojęciem przeciwnym do »czysty« jest tu, całkowicie w Kantowskim sensie, »empiryczny«”⁶². Jeszcze jeden istotny element należy zaakcentować, a mianowicie fakt, że problem czystości powrócił w dojrzałszej postaci dwa lata później, a mianowicie kiedy w roku 1904 Cohen opublikował swoją, sygnowaną jako druga część systemu filozofii, estetykę. Tam właśnie używa określenia „metoda czystości”, gdy stwierdza: „Czystość ustanawia logikę logiką czystego poznania. Ugruntowuje ona dydaktyczne pojęcie idealizmu”⁶³.

⁵⁸ „Wenn die Idee hauptsächlich Hypothesis ist, so ist die Kategorie des Ursprungs die fundamentalste Grundlegung; sie ist die Grundlage der modernen Wissenschaft”. LrE A, 509 (LrE B, 597).

⁵⁹ Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel–Stuttgart 1986, s. 175.

⁶⁰ W. Marx: *Transzendente Logik als Wissenschaftslehre...*, s. 9.

⁶¹ LrE B, 6.

⁶² H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 175. Por. Idem: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel–Stuttgart 1970, s. 206–208.

⁶³ H. Cohen: *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904, s. 88. (Dalej cytowane jako ErW A).

Co oznacza czystość myślenia? Odpowiedź na postawione pytanie jest trudna z powodu „inflacyjnej” (Wolfgang Marx) częstości używania pojęcia. „Czysta treść przedmiotu – stwierdza Winter – oznacza jego »prawidłowość« (*Gesetzlichkeit*)”⁶⁴. Zatem czystość wiąże się ze sformułowaniem owych prawidłowości czy też praw konstytuujących przedmiot poznania i dlatego można stwierdzić, że „w *Logice czystego poznania* za pomocą pojęć i metod matematycznego przyrodoznawstwa zostają odkryte i ugruntowane prawidłowości poznania”⁶⁵. Właśnie „samo prawo prawidłowości” – jak zauważa Natorp – staje się dla marburczyków podstawowym prawem poznania⁶⁶. Eggert Winter zwraca ponadto uwagę na tekst Ernsta Cassirera, który opublikowano w zeszycie „*Kant-Studien*” poświęconym Cohenowi z okazji jego siedemdziesiątych urodzin, gdzie Cassirer notuje: „Ta prawidłowość stanowi pierwszą hipotezę badania transcendentnego, która jednak w miarę, jak sama postępuje naprzód, zmienia się coraz bardziej w asertoryczną pewność”⁶⁷. Sam Cohen natomiast w tekście z roku 1904 podkreśla, że „ostatecznie logika spełnia i ugruntowuje czystość za pomocą sądu źródła. Źródło stanowi fundamentalny punkt zaczepienia (*der tiefste Ankergrund*), który ustala czyste myślenie”⁶⁸. Nietrudno się domyślić, że problem czystości myślenia stanowi Fichteński element doktryny Cohena, co zresztą potwierdza Winter: „W »*Logice [czystego poznania – AJN]*« rozum rozważa swój czyn (*Tun*). Próbuje on uzyskać wyjaśnienie dotyczące podstawy pewności jego rezultatów”⁶⁹. Fichte jest więc tu obecny dzięki odwołaniu się do źródła aktywności poznawczej, co zresztą stanowi przyczynę wszystkich występujących trudności.

Ujawnia się w tym jednak pewna trudność, która z czasem nabiera ogromnego znaczenia, a jest to problem tak zwane-

⁶⁴ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 178.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. Marzęda. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów...*, s. 240.

⁶⁷ E. Cassirer: *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*. „*Kant-Studien*” 1912, Bd. 17, s. 258. Por. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 179.

⁶⁸ ErW A, 97 (ErW B, 101).

⁶⁹ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 191.

go neofichteanizmu szkoły marburskiej. W zasadzie chodzi o neofichteanizm szkoły badeńskiej w większym stopniu niż szkoły marburskiej, ale tu – przede wszystkim o filozofię Cohena. Trudność wynika z tezy autorstwa Herberta Schnädelbacha, który w swej historii filozofii niemieckiej zauważa: „Jeżeli marburski neokantyzm z faktu, że wszystko, co jest, jest tylko *przez* myślenie, wnioskuje, że wobec tego – ściśle biorąc – istnieje *tylko* myślenie, to ten »logiczny idealizm« bliższy jest Fichtemu niż Kantowi i dlatego należy go tu wymienić”⁷⁰. W przypisie odsyła autor do *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena, a mianowicie do części drugiej ostatniego rozdziału książki zatytułowanej *Logika idealizmu* (*Die Logik des Idealismus*)⁷¹. Odpowiedzi na wątpliwości dotyczące relacji między Cohenem a Fichtem udziela Geert Edel. „Należy tu zrezygnować z pytania, czy sam Fichte jest dzięki temu odpowiednio zinterpretowany. W każdym razie nie dotyczy to w ogóle neokantyzmu marburskiego: żaden »marburczyk« nie posunął się kiedykolwiek do *metafizyczno-ontologicznej* tezy, że »wszystko«, co jest, jest tylko »dzięki« myśleniu i dlatego też jest »tylko« myślenie – ani do jej pierwszej części, ani do części drugiej”⁷². Edel wskazuje, że wątpliwości może budzić tekst Natorpa poświęcony szkole marburskiej, którego autor dystansuje się od absolutyzmu Hegla. „Ale Hegel pozwala ciągle widzieć irracjonalne jako bez reszty rozwiązywalne w tym, co racjonalne, i tym sposobem wszystko jest dla niego myśleniem, a myślenie jest wszystkim. Także dla nas wszystko jest dla niego myśleniem, myślenie jest wszystkim, ale w zupełnie innym znaczeniu; jak się mówiło wobec autentycznie heglowskiego zobojetnienia socjalizmu w marksizmie: droga jest wszystkim, cel – niczym”⁷³.

Jest ponadto jeszcze jeden aspekt problemu źródła, na który zwraca uwagę Wolfgang Marx, powołujący się z kolei na Karla Löwitha (1897–1973), w latach 1928–1935 związanego z Uniwersytetem w Marburgu, oprócz Ericha Franka

⁷⁰ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 308.

⁷¹ LrE B, 594–600.

⁷² G. Edel: *Fichte – Marburger Neukantianismus (insbesondere Natorp) und die philosophische Methode*. In: *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*. Hrsg. von D. Pätzold, Ch. Krijnen. Würzburg 2002, s. 35.

⁷³ P. Natorp: *Kant a szkoła marburska...*, s. 257.

(1883–1949). Ten ostatni, znawca filozofii starożytnej, został w roku 1928 w Marburgu następcą Heideggera, powołanego do Fryburga na miejsce emerytowanego Husserla⁷⁴. Löwith podkreśla religijny charakter myślenia źródła w perspektywie czystości i w odniesieniu do Cohena notuje: „Bez jego judaizmu nie można także zrozumieć tak często przez niego używanego, pozornie tak oczywistego przymiotnika »czysty«, który charakteryzuje trzy części systemu. Oznacza on dla niego coś innego niż dla Kanta, a mianowicie nie tylko czystość od warunków empirycznych, lecz także czystość do czegoś i przed kimś”⁷⁵. Löwith odnosi się tu do faktu, że Cohen *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens* oraz *Ästhetik des reinen Gefühls* określa jako trzy części systemu filozofii. W tym kontekście przywołuje tezę Löwitha Wolfgang Marx i dodaje, że należy ją skorygować przynajmniej z dwóch powodów:

- „1. *wszystkim* religiom monoteistycznym przyznaje zasługę odkrycia, względnie reprezentowania »źródłowości« i »czystości« jako istotnych cech rozumu;
2. z połączenia pojęcia czystości z myśleniem religijnym *nie* wynioskował, że świadomość religijna stanowi *warunek strukturalnej* eksplikacji rozumu.

Eksplikacja tego, czym *jest* rozum – a polega ona na wykazaniu jego *ugruntowującej* (*fundierenden*) *funkcji* – stanowi raczej warunek tego, że świadomość mitologiczna może zostać zastąpiona »religią rozumu«⁷⁶.

Motyw religijny od samego początku jest niezwykle ważny w myśleniu Cohena, czego dowód stanowi opublikowana przez Brunona Straußa (1889–1969) po śmierci Cohena książka, poświęcona religii rozumu, która po raz pierwszy ukazała się w roku 1919⁷⁷. W kontekście religijnym można tam przeczytać, że Bóg „*jest źródłem aktywności*”⁷⁸, choć jednocześnie

⁷⁴ Zob. U. Sieg: *Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970...*, s. 68.

⁷⁵ K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 329.

⁷⁶ W. Marx: *Transzendente Logik als Wissenschaftslehre...*, s. 105.

⁷⁷ H. Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß. 2. Aufl. Wiesbaden 1929. [Nachdruck: Darmstadt 1978; dalej cytowane jako RV].

⁷⁸ Ibidem, s. 73.

zwraca Cohen uwagę na ważność sensu logicznego, przedstawionego już wcześniej w *Logik der reinen Erkenntnis*. To właśnie w książce z roku 1902 podkreśla w odniesieniu do metafizyki Absolutu, że „logika sądu i logika źródła osłabiły [metafizyki Absolutu – AJN] główne pojęcie, za pomocą którego operuje owa fałszywa i nienaukowa metafizyka: średniowieczne pojęcie Absolutu. Absolutna relacja stała się nie tylko założeniem relacji, lecz także korelacją”⁷⁹.

Cohen rozumie jednak pojęcie źródła przede wszystkim przez pryzmat myślenia. „Rozpoczynamy wraz z myśleniem. Myślenie nie powinno mieć żadnego źródła poza samym sobą, jeśli w ogóle jego czystość ma być nieograniczona i wyraźna”⁸⁰. W takiej sytuacji źródło (w myśleniu)⁸¹ jest tożsame z czystością, co stanowi podstawę rozważań zawartych w rozdziale ósmym *Wprowadzenia do Logik der reinen Erkenntnis*⁸². Cohen podkreśla, że „logika musi się stać logiką źródła, ponieważ źródło jest nie tylko koniecznym początkiem myślenia, lecz musi się ono ujawniać także we wszelkim postępie jako pryncypium napędzające (*treibende*). Wszystkie czyste poznanie muszą stanowić odmiany pryncypium źródła”⁸³. Tu zresztą ujawnia się cała złożoność analizowanej problematyki, gdyż poznanie – jak wiadomo – wyraża się, zdaniem Kanta i neokantystów, w sądzie. Cohen trwa w przekonaniu, że „z tego powodu logika »czystego« myślenia jest głównie teorią sądu”⁸⁴, a zatem będzie mówić o klasyfikacji sądów, która przedstawia się następująco (ich analiza stanowi główną zawartość omawianej książki):

- sądy praw myślowych (sąd źródła, sąd identyczności i sąd sprzeczności),
- sądy matematyki (sąd realności, sąd większości, sąd ogółu),
- sądy matematycznego przyrodoznawstwa (sąd substancji, sąd prawa, sąd pojęcia),

⁷⁹ LrE B, 606.

⁸⁰ „Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muß”. LrE B, 13.

⁸¹ Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 178.

⁸² LrE A, 28–34 (LrE B, 31–38).

⁸³ LrE B, 36.

⁸⁴ K.-H. Lembeck: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg 1994, s. 120. Por. LrE B, 596.

– sądy metodyki (sąd możliwości, sąd rzeczywistości, sąd konieczności).

Tytułowa logika źródła ma istotne znaczenie, ponieważ „myślenie jest myśleniem źródła”⁸⁵, co historycznie wiąże Cohen z początkami filozofii, myślenie źródła znajdując już u Greków. Tak twierdzi wówczas, gdy pisze: „Źródło stanowi dawne pytanie. Nauka dla Greków rozpoczyna się wraz z nim, a zgodnie z dawnym wskazaniem – także filozofia”⁸⁶. Potwierdza to w innym miejscu, kiedy zauważa: „Myślenie naukowe zaczyna swą historię wraz z pojęciem źródła. W ten sposób ἀρχή powinniśmy przetłumaczyć raczej jako początek”⁸⁷. Helmut Holzhey zwraca uwagę na to, że termin „źródło” pojawił się w filozofii Cohena jako konsekwencja niewystarczalności terminu „wytwarzanie” (*Erzeugung*), i pisze: „Metafora »wytwarzanie« nie wystarcza Cohenowi, aby precyzyjnie, a więc nie tylko tendencyjnie, naszkicować »niezależność myślenia od wszelkich danych, do których było odniesione ze względu na swój własny początek« (B 29). Udaje się to dopiero wraz z pojęciem »źródło«”⁸⁸. Tym samym po raz kolejny następuje dowartościowanie czystości myślenia, gdyż tym, co źródło odróżnia od wytworzenia, jest, wedle Cohena, czystość myślenia⁸⁹. Innymi słowy, Cohen potyka się, próbując rozwikłać problem, który dręczy myślicieli podejmujących kwestię ugruntowania poznania, co w nieco dłuższej perspektywie czasowej spotka również Edmunda Husserla. Cohen próbuje więc znaleźć odpowiednie uzasadnienie swego idealizmu, a ostateczną odpowiedzią ma być właśnie źródło. Hans-Georg Gadamer właściwie postrzega wysiłki intelektualne Cohena, podkreślając, że jednym z głównych osiągnięć szkoły marburskiej „jest metoda źródła, to znaczy wytworze-

⁸⁵ LrE B, 36.

⁸⁶ LrE B, 35.

⁸⁷ LrE B, 79.

⁸⁸ H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 180. Nawias odsyła do LrE B, 29.

⁸⁹ „Zatem pojęcie »źródła« musi być tak zdefiniowane, że czyni za-
dość i odpowiada sprawności »czystego myślenia«; musi ono wyjaśniać,
w jaki sposób »czyste myślenie« funduje »myślenie w rozwijających się
procesach określania«, chociaż i ponieważ nie jest ono możliwe do usta-
lenia (*fixierbar*) topologicznie w wymiarze fikcyjnych znaczeń, których
cechy muszą zostać ujęte qua jako możliwe do określania”. W. Marx:
Transzendente Logik als Wissenschaftslehre..., s. 129.

nie realności w czystym myśleniu”⁹⁰. Wszelkie zabiegi Cohena są więc próbami uzasadnienia dwóch kwestii jednocześnie, a mianowicie kwestii fundamentu ludzkiej wiedzy oraz kwestii realności. To wszystko powoduje, że „założeniem czystego myślenia poznania jest jednak poznanie źródła”⁹¹. W tej sytuacji okazuje się, że źródło to pryncypium, ugruntowanie (*Grundlegung*), podstawa (*Grund*). „Źródło – wyjaśnia Holzhey – jest więc pryncypium, to znaczy ugruntowaniem, ale nie odwrotnie – nie każde ugruntowanie jest także źródłowe. Źródło jest więc pierwszą podstawą, względnie pierwszym ugruntowaniem; źródłowe pryncypium nie ma żadnej podstawy »poza samym sobą«. Dlatego też Cohen formułuje zadanie logiczne jako »ugruntowanie źródła«, to znaczy ugruntowanie ze źródła i w źródle; źródło stanowi »pryncypium źródła« (B 36)”⁹². Sam Cohen podkreśla w tym kontekście czystość myślenia i pisze: „Źródło jest więc podstawą, sądem, a nie żadnym wrażeniem ani żadną naocznością”⁹³. Okazuje się zatem, że pojęcie źródła wiąże się nie tylko z czystością myślenia, lecz jednocześnie z problemem systemu, co Cohen wyraża w następującym zdaniu: „Tymczasem wydaje się, że σύστημα oznacza już także wytworzenie z jednego pryncypium (ἀρχή)”⁹⁴. Jest to o tyle interesujące, że implikuje konieczność rozważenia problemu systemu.

Pierfrancesco Fiorato próbuje problem źródła sprowadzić do dawnego sporu filozoficznego o *ens realissimum*⁹⁵ w wersji platońskiej, kiedy podstawą (*hypothesis*) jest idea. Rozwiązania całego problemu dopatruje się Fiorato w następującym fragmencie *Ethik des reinen Willens*: „Zasadniczo książka *Logik der reinen Erkenntnis* ponownie odkryła podstawową myśl Pla-

⁹⁰ H.-G. Gadamer: *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps*. In: P. Natorp: *Philosophische Systematik. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag am 24.1.1954*. Einleitung und textkritische Anmerkungen von H. Knittermeyer. Hamburg 1958, s. XI.

⁹¹ LrE B, 77.

⁹² H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 181–182. Nawias jest odniesieniem do LrE B, 36, chociaż Holzhey nie wskazuje, skąd czerpie zwrot „poza samym sobą”, który występuje w dwóch miejscach książki, a mianowicie LrE B, 12 i LrE B, 13.

⁹³ LrE B, 126.

⁹⁴ LrE B, 325.

⁹⁵ Zob. P. Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*. Würzburg 1993, s. 27–52.

tona, że wszelka podstawa bytu nie powinna być ujmowana i poszukiwana tylko w sobie danych podstawach, lecz także w ugruntowaniach. Idea jest *hypothesis*. To jedyna dostępna charakterystyka i określenie idei. To, że oznacza ona substancję, że oznacza ona prawdziwy byt, nie jest tym znaczeniem, które jest specyficzne dla Platona. Przejął je on od Pitagorasa i Parmenidesa. A to, że jest ona pojęciem, także nie jest ostatnim określeniem Platona. Przejął on je raczej od Sokratesa. Oryginalność Platona polega jedynie na charakterystyce idei jako *hypothesis*⁹⁶. Innymi słowy, problem sprowadza się do tego, że należy idealizm Platona zinterpretować teoriopoznawczo. Co ciekawe, można się tu odwołać do Helmuta Holzheya⁹⁷ dostrzegającego związek między tezą Cohena i tezą Heideggera, który w ostatnim zdaniu *Was ist Metaphysik* pyta: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”⁹⁸. Problemem w świetle interpretacji Fiorata – ale również Holzheya odwołującego się do Heideggera – jest jednak to, że pojęcie źródła stanowi rezultat określonej wizji poznania, zgodnie z którą poznanie wytwarza swój przedmiot.

Cohen wychodzi poza filozofię Kanta, kiedy podkreśla, że jest ona myśleniem i nie ma wiele wspólnego z empiryczną kontrinstancją. Odrzucenie zmysłowości powoduje, że miejsce poznania rozumianego jako synteza zajmuje wytwarzanie. „Wytwarzanie – pisze Cohen – sprowadza twórczą suwerenność myślenia do obrazowego wyrażenia”⁹⁹. Właśnie dlatego, że poznanie jest wytwarzaniem, powstaje problem źródła.

⁹⁶ ErW A, 92–93 (ErW B, 97). W innym miejscu Cohen pisze: „Idea jest hypothesis, hypothesis zaś jest idea”. H. Cohen: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. In: Idem: *Werke*. Bd. 10: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Hrsg. von A. Poma. Hildesheim–Zürich–New York 2002, s. 29. (Dalej cytowane jako BR). Zob. także P. Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit...*, s. 39–40.

⁹⁷ Zob. H. Holzhey: *Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs*. In: *In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*. Hrsg. von G. Hauff, H.R. Schweizer, A. Wildermuth. Basel 1990, s. 97–114.

⁹⁸ M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?*. In: Idem: *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914–1970*. Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1976, s. 122. W tłumaczeniu Krzysztofa Pomiana czytamy: „Dlaczego w ogóle jest raczej byt niżli Nic?”. M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?*. Tłum. K. Pomian. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i inni. Warszawa 1995, s. 24.

⁹⁹ LrE A, 25–26 (LrE B, 28).

„Logika staje się logiką »źródła«, któremu nic nie powinno być dane. Zadaniem myślenia jest odkrycie bytu w źródle, zatem byt nie powinien mieć żadnej innej podstawy niż ta, którą może ustanowić samo myślenie”¹⁰⁰. Innymi słowy, spór o *ens realissimum* Cohen sprowadza na płaszczyznę epistemologiczną.

Problem podstawy (*hypothesis*)

Powraca problem *hypothesis*, który Cohen podjął już wcześniej. Była mowa o tym, że Władysław Tatarkiewicz, prezentując stanowisko Cohena, zauważa: „Ideę w takim znaczeniu nazywa Platon: ὑπόθεσις. Nie znaczy to: hipoteza, założenie, lecz przeciwnie: największa pewność. Polskie słowo *p o d s t a w a* jest najdokładniejszym tłumaczeniem greckiego »ὑπόθεσις«; jest w nim ta sama aktywność i ma to samo ściśle znaczenie: podstawowy, czyli najpewniejszy”¹⁰¹. Właśnie we wskazanym przez Tatarkiewicza znaczeniu należy rozumieć *hypothesis* Cohena – stanowi ona podstawę wszelkiego myślenia. Cohen mówił o *hypothesis* już w tekście *Teoria idei Platona a matematyka* z roku 1878, a teraz w *Logik der reinen Erkenntnis* stwierdza w nieco innym duchu, że „jest ona podstawą, raczej u g r u n t o w a n i e m, które musi poprzedzać instrukcję każdego ścisłego badania”¹⁰². Problem sprowadza się zatem do tego, że Cohen rozumie *hypothesis* jako ugruntowanie, ale tak rozumiane ugruntowanie wiąże z filozofią Platona, aczkolwiek w krótkiej wypowiedzi odnoszącej się do zarzutów Eduarda Zellera, a zamieszczonej na łamach czasopisma „Philosophische Monatshefte” Cohen podkreśla, że różni go od Lotzego to, iż:

- Lotze nie uczy, że Platon pomyślał i scharakteryzował ideę jako *hypothesis*,
- problem idei mającej ważność pojawił się już w tekście Cohena z roku 1866 (*Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*)¹⁰³.

¹⁰⁰ R. Müller-Freienfels: *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen*. Berlin 1923, s. 64.

¹⁰¹ W. Tatarkiewicz: *Spór o Platona*. „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 3, s. 351.

¹⁰² LrE A, 6 (LrE B, 7).

¹⁰³ Zob. H. Cohen: *Zur faktischen Berechtigung*. „Philosophische Monatshefte” 1890, Bd. 26, s. 118. Ta krótka wzmianka ukazała się

Pojęcie *hypothesis*, tak jak pojęcie „źródło”, stanowi tu metodyczny środek służący zrozumieniu i ugruntowaniu poznania. Idealizm krytyczny staje się próbą uzasadnienia poznania, którego przedmiotem nie jest byt, jak było to w dawnym idealizmie, lecz „poszukuje własnego podmiotu w myśleniu”¹⁰⁴. Co więcej, Cohen jest przekonany, a przekonanie to potwierdza Tatarkiewiczza wykładnię terminu *hypothesis*, że *hypothesis* idealizmu stanowi świadomość rozumiana jako „niezlomna podstawa”¹⁰⁵. Cohen, o czym była już mowa, identyfikuje *hypothesis* z ideą w rozumieniu Platona, a tym samym potwierdza epistemologiczną interpretację teorii idei. Jest to równoznaczne z faktem, że *hypothesis* nie może być identyfikowane z hipotezą w sensie nowożytnych nauk doświadczalnych¹⁰⁶. Oznacza to, że *hypothesis* jest podstawą, ugruntowaniem, a nie hipotezą – jak często próbowano interpretować doktrynę Cohena. Teraz też ujawnia się systematyczny związek prezentowanych tu elementów, kiedy autor *Logik der reinen Erkenntnis* podkreśla: „Jednolitość systemu wymaga punktu środkowego w fundamencie logiki. To metodyczne centrum stanowi idea *hypothesis*, która zostaje rozwinięta w sąd i w logikę źródła”¹⁰⁷. Trzy elementy wiąże więc Cohen w jednym zdaniu: system – *hypothesis* – źródło, co nie tylko stanowi potwierdzenie jego (krytycznego) idealizmu, lecz także prezentuje wszystkie trudności idealizmu. Oczywiście, pojęcie systemu wydaje się tu mieć znaczenie kluczowe, choć nie sposób zaprzeczyć, że dwa pozostałe pojęcia również odgrywają ważną rolę w filozofii Cohena.

Ponieważ jednak trudno zaprzeczyć tezie, jaką głosi Karl-Heinz Lembeck, że dla Cohena idea oznacza metodę *hypothesis*¹⁰⁸, to zarazem ujawnia się ranga interpretacji Platona dokonanej w szkole marburskiej. Idea jako *hypothesis* stanowi

z adnotacją, że redakcja „Archiv für Geschichte der Philosophie”, gdzie opublikował swój tekst Zeller, zignorowała uwagi Cohena.

¹⁰⁴ LrE B, 213. W innym miejscu Cohen zauważa: „W nauce odwoływać się do rozumu to jest pierwsza cecha autentycznego idealisty”. KTE B, 579.

¹⁰⁵ LrE B, 252.

¹⁰⁶ G. E d e l: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg–München 1988, s. 231.

¹⁰⁷ LrE A, 512 (LrE B, 601).

¹⁰⁸ Zob. K.-H. Lembeck: *Platon in Marburg...*, s. 4.

fundament doświadczenia naukowego, ponieważ podmiot nie ma „bezpośredniego dostępu do »źródła«”¹⁰⁹. Z oczywistych względów kwestia interpretacji Platona w ramach szkoły marburskiej nie może być przedmiotem szczegółowych analiz, gdyż poświęcono jej wiele miejsca, a samo wskazanie wszystkich źródeł poświęconych temu zagadnieniu zajęłoby wiele stron. Interpretatorzy wszakże zgodnie wymieniają książkę Natorpa, która ukazała się rok po *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena i uznana została za niezwykle kontrowersyjną. Natorp podkreśla tam, że „największym osiągnięciem *Fedona* jest rozumienie idei jako *hypothesis*”¹¹⁰. Oprócz *Fedona* niezwykle ważny jest dla marburczyków *Sofista*, gdyż uznają, że właśnie w tym dialogu idee zostają zinterpretowane teoriopoznawczo. Podkreśla to Jan Ożarowski, kiedy pisze: „W dialogu *Sofista*, który wedle marburskich filozofów stanowi szczyt rozwoju filozofii Platona, idee nie mają już nic wspólnego z metafizycznymi bytami. Są to kategorie, które stanowią podstawę logiczną myślenia i poznania”¹¹¹. Sam Natorp poświęca dialogowi rozdział ósmy i omawia idee w kontekście „systemu fundamentalnych określeń myślenia”¹¹². Hermann Cohen podkreśla w *Logik der reinen Erkenntnis*, że *Sofista* jest poświęcony pojęciu niebytu, i właśnie w jego świetle próbuje zinterpretować teorię idei, co, jego zdaniem, nie udało się Arystotelesowi¹¹³. Przywołanie Arystotelesa nie jest przypadkowe, gdyż ostatnie zdanie tekstu z roku 1878 brzmi: „Arystoteles zaś zauważył słusznie, że to, co matematyczne, znajduje się w środku pomiędzy tym, co zmysłowe, a ideami”¹¹⁴. To zaś Cohena skłania do postawienia pytania: gdzie leży owo „pomiędzy”? Karl-Heinz Lembeck zauważa w tym kontekście: „Na pytanie można odpowiedzieć wtedy, kiedy podąża się za Cohena ujęciem idei, które dopuszcza nieuznawanie »żadnej rzeczowej różnicy« (TIP, 434) między ideami a tworem geometrycznymi (i bytami matematycznymi w ogóle). Podstawa: w »tworach« geometrycznych idea jest użyta jako *metoda poznania*, jako

¹⁰⁹ W. Marx: *Transzendente Logik als Wissenschaftslehre...*, s. 138.

¹¹⁰ P. Natorp: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903, s. 111; por. s. 151.

¹¹¹ J. Ożarowski: *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*. Warszawa 1998, s. 19.

¹¹² Zob. P. Natorp: *Platos Ideenlehre...*, s. 273.

¹¹³ Zob. LrE A, 71 (LrE B, 86).

¹¹⁴ TIP, 443.

hypothesis”¹¹⁵. Analiza problemu znowu odsyła do Platońskiego *Sofisty*. Natomiast w roku 1904 Cohen podkreśla, że jedyną możliwą cechą charakterystyczną idei stanowi to, że jest ona *hypothesis*¹¹⁶.

Cohen zastanawia się, jak odpowiedzieć na pytanie o źródło, pytanie, które ma ścisły związek z pytaniem o to, co jest w rozumieniu dawnej metafizyki, i w konsekwencji formułuje następującą myśl: „W ten sposób te znakomite przykłady ukazują logiczne znaczenie pytania jako narzędzia źródła. Im mniej pytanie zostaje rozbudowane w formę twierdzenia, tym ważniejsze jest jego znaczenie jako rodzaj sądu. Jest ono początkiem poznania. Afektem odpowiadającym jego aktywności jest cud. Przecież także Platon poleca rozpoczynać filozofię wraz z cudem. A skoro tak, to pytanie stanowi podstawę sądu, można powiedzieć: kamień węgielny podstawy [podkr. – AJN]”¹¹⁷. W tej sytuacji nasuwa się pytanie o stosunek między *hypothesis* a źródłem, pytanie, na które Cohen odpowiedział już dużo wcześniej, a mianowicie w tekście z roku 1878, kiedy zanotował: „Zatem podziałowi obraz = cień i prawzór = ciało odpowiada podział obraz = schemat-konstrukcja i idea. A znowu temu ostatniemu rozróżnieniu odpowiada rozróżnienie między *hypothesis* i bezwarunkowym, bezzakończonym początkiem”¹¹⁸.

Próba odpowiedzi na tak postawione pytanie o stosunek między *hypothesis* a źródłem jest związana z koniecznością uświadomienia sobie ewolucji myślenia twórcy szkoły marburskiej. Pojęcie *hypothesis* zostało użyte już w artykule *Platons Ideenlehre und die Mathematik* z roku 1878 (zob. wyżej). Cohen wszakże dostrzega tam ograniczenie Platońskiego filozofowania i stwierdza: „Tutaj jednak znajduje się granica filozofowania Platona. *Hypothesis* stanowi ostatnią kotwicę, jaką mógł zarzucić dla swej krytyki. [...] a gdybyś samo to stanowisko miał usprawiedliwić, tak samo byś je usprawiedliwiał, inne znowu założenie przyjmując, które by ci się spośród ogólniejszych najlepszym wydawało, ażbyś do jakiegoś odpowiedniego [podkr. – H.C.] (ικανόν) doszedł”¹¹⁹. Teraz jednak okazuje się,

¹¹⁵ K.-H. Lembeck: *Platon in Marburg...*, s. 89.

¹¹⁶ Zob. ErW A, 92–93 (ErW B, 97).

¹¹⁷ LrE A, 69 (LrE B, 84).

¹¹⁸ TIP, 437.

¹¹⁹ TIP, 441.

że to za mało. Dodatkowo – na co szczególną uwagę zwraca Lembeck – problem tkwi w tym, że motywy teoriopoznawczej spekulacji Platona miały, zdaniem Cohena, źródło nie tyle w filozofii teoretycznej, ile w etyce¹²⁰. Stąd wynika konieczność wskazania czegoś, co jest bardziej fundamentalne, i mając to na uwadze, Lembeck stwierdza: „*Hypothesis* jest i pozostanie gwarantem pewności poznania”¹²¹. Jednocześnie poznanie, które jest rozumiane jako sądzenie, znajduje ostateczne ugruntowanie w sądzie źródła. Innymi słowy, pojęcie źródła stanowi próbę przewyższenia ograniczeń tkwiących w pojęciu *hypothesis*. Wiąże się to z tezą, która brzmi: „Myślenie naukowe rozpoczyna swą historię wraz z pojęciem źródła”¹²². Pojęcie źródła odsyła natomiast do problemu ontologicznego, który wskazuje Cohen, stwierdzając: „Tylko samo myślenie może wytworzyć to, co powinno obowiązywać jako byt”¹²³. Wytworzenie owo polega na tym, że powstaje coś z niczego, to zaś, jak jest ono możliwe, Gustav Körber tłumaczy w następujący sposób: „Liczba jest najprostszym tworem czystego myślenia i jako taka: kategorią. Nie zostaje ona rozwinięta z różnorodności już istniejących przedmiotów czy rzeczy, które się później policzy, lecz ma swe źródło jedynie w czystym myśleniu”¹²⁴.

Problem relacji, jaka zachodzi między pojęciami „źródło” i *hypothesis*, ukazuje konsekwencję myślenia idealistycznego i nikogo nie powinno dziwić, że w takim rozumieniu poznania zawiera się wiele trudności. Cohen miał zresztą tego świadomość, skoro zauważył: „Widać, że los logiki, jako logiki czystego poznania, zależy od tego, czy może się udać ugruntowanie realności w obrębie logiki”¹²⁵. Właśnie problem ugruntowania realności zajmuje w filozofii Cohena miejsce kluczowe przynajmniej od roku 1883, czyli od roku opublikowania *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Problem relacji zachodzącej między dwoma pojęciami, a mianowicie „źródło” i *hypothesis*, zdaje się tkwić w tym, że logika

¹²⁰ Zob. K.-H. Lembeck: *Platon in Marburg...*, s. 122.

¹²¹ Ibidem, s. 123.

¹²² LrE A, 65 (LrE B, 79).

¹²³ „Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf”. LrE A, 67 (LrE B, 81).

¹²⁴ G. Körber: *Der Marburger Logismus und sein Verhältnis zu Hegel*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1917, Bd. 30, s. 196.

¹²⁵ LrE A, 112 (LrE B, 133).

źródła jest identyfikowana z logiką czystego poznania. Cohen podkreśla to wyraźniej, kiedy zauważa: „Zatem logika musi zostać logiką źródła, ponieważ źródło jest nie tylko koniecznym początkiem myślenia, lecz musi się ono potwierdzać także we wszelkim postępie jako napędzające pryncypium. Wszelkie czyste poznanie muszą być odmianami pryncypium źródła. W przeciwnym razie nie mają one samoistnej wartości, lecz tylko pochodną. Dlatego logika źródła musi się realizować jako taka w całej swej strukturze. We wszelkich czystych poznanach, które potwierdza ona jako pryncypia, musi panować pryncypium źródła. W ten sposób logika źródła staje się logiką czystego poznania”¹²⁶. Tezę tę można uznać za równoznaczną ze stwierdzeniem, że koniec końców to źródło stanowi ostateczny fundament wszelkiej naszej wiedzy, co w języku Cohena oznacza, że jest również fundamentem wszelkiej realności. Przy okazji zresztą ukazuje się nawiązanie Cohena do Kanta rozumienia filozofii. Cohen bowiem w *Logik der reinen Erkenntnis* stwierdza: „Logika, jako logika czystego poznania, stała się na zawsze metafizyką; albo ukształtowała podstawę metafizyki”¹²⁷. Trudno w świetle tego nie zgodzić się z tezą Kanta, że na pytanie: „co mogę wiedzieć?” – odpowiada metafizyka.

¹²⁶ LrE A, 33 (LrE B, 36).

¹²⁷ LrE A, 516 (LrE B, 605).

Komentarz do *Krytyki czystego rozumu*

Poniekąd retrospektywnie pisze Cohen i publikuje w roku 1907 rozprawę poświęconą *Krytyce czystego rozumu*, która w zamyśle autora ma być komentarzem do dzieła Kanta¹. Zamyśl był ryzykowny przynajmniej z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że Cohen skomentował już trzy krytyki Kanta, odpowiednio w *Kants Theorie der Erfahrung* (1871, 1885), *Kants Begründung der Ethik* (1877) oraz w *Kants Begründung der Aesthetik* (1889). Co więcej, gdy w roku 1907 publikuje pierwsze wydanie *Kommentar...*, jest już wówczas autorem *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) oraz *Ethik des reinen Willens* (1904), a jedynie *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) pozostaje jeszcze przed nim. Dlatego można powtórzyć za Helmutem Holzheyem, że *Kommentar...* jest „maruderem w rekonstrukcyjnej pracy Cohena nad Kantem”². Po drugie, w związku z publikacjami z roku 1902 i 1904 Cohen patrzy już na Kanta zupełnie inaczej, a mianowicie przez pryzmat systemu idealizmu krytycznego, jaki wypracował. W *Przedmowie* do książki Cohen zauważa: „Nie należy rozwijać systemu Kanta, lecz objaśnić *Krytykę czystego rozumu*”³. Wskazuje więc poniekąd, że intencja książki pozostaje w sprzeczności z głównymi tendencjami jego filozofii. Po trzecie wreszcie, Cohen najprawdopodobniej nie jest przygotowany do tego, aby napisać komentarz

¹ H. Cohen: *Werke*. Bd. 4: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. 6. Aufl. Mit einer Einleitung von H. Holzhey. Hildesheim–Zürich–New York 2012 (HCW 4; ponieważ samo wydanie w ramach *Dziel* Cohena jest fotomechanicznym przedrukiem wydania drugiego, które jednak jest niezmienionym przedrukiem wydania pierwszego, cytowane jest jako Komm).

² H. Holzhey: *Einleitung des Herausgebers*. In: HCW 4, VII*.

³ Komm, V.

do książki, nawet jeśli chodzi o dzieło, które doskonale zna. Dlatego jego komentarz różni się od książek tego rodzaju. Brakuje odniesień do innych autorów, a Cohen postrzega swoje zadanie jako omówienie i wyjaśnienie dzieła Kanta. Nietrudno zarazem się domyślić, że prezentuje Kanta „marburskiego”, co z pewnością przeszkadza w recepcji książki. „Bez wątpienia, opublikowanie »Komentarza« – pisze Helmut Holzhey – w ramach Philosophische Bibliothek zapewniało mu także szanse rynkowe na dłuższy czas”⁴. Świadczą o tym kolejne wydania, a mianowicie w roku 1917, 1920 i 1925. Hermetyczny charakter pracy przyczynił się do tego, że większe znaczenie zyskały z czasem inne komentarze. Oczywiście, nie wspominając komentarza Vaihinger⁵, warto wskazać dwie późniejsze książki poświęcone Kantowi, które z czasem zyskały na znaczeniu. W porządku chronologicznym pierwszą jest publikacja ucznia badeńczyków Brunona Baucha⁶. Bauch odwołuje się do artykułu *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*, do rozpraw *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften, Kants Theorie der Erfahrung*, ale w żadnym wypadku nie wspomina komentarza Cohena. Druga książka jest autorstwa Ernsta Cassirera, najznamienitszego ucznia marburszczyków. W latach 1912–1922 Cassirer wspólnie z Cohenem i innymi jego uczniami, takimi jak Artur Buchenau (1879–1946), Otto Buek (1873–1966), Albert Görland, Benzion Kellermann (1869–1923), wśród wydawców niektórych tomów jest także Otto Schöndörffer (1860–1926), wydaje w dziesięciu tomach dzieła zbiorowe Kanta⁷. Uzupełnieniem serii jest tom jedenasty, który ukazał się po raz pierwszy w roku 1918 (rok po książce Baucha), a po raz drugi – w roku 1921. Była to książka Cassirera poświęcona Kantowi⁸. Autor podkreśla, że

⁴ HCW 4, XVII*.

⁵ H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 1 – Stuttgart 1881; Bd. 2 – Stuttgart–Berlin–Leipzig 1892.

⁶ B. Bauch: *Immanuel Kant*. Berlin–Leipzig 1917.

⁷ *Immanuel Kants Werke*. Im Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann herausgegeben von E. Cassirer. 10 Bde. Berlin 1912–1922.

⁸ E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. 2. Aufl. In: *Immanuel Kants Werke*. Bd. 11: *Ergänzungsband*. Im Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer herausgegeben von E. Cassirer. Berlin 1921.

praca była gotowa do druku już na wiosnę roku 1916, ale czas wojenny nie sprzyjał jej wydaniu⁹. Akcentuje ponadto fakt, że Hermann Cohen zmarł 4 kwietnia 1918 roku, a on sam poświęcił mu inny tekst podejmujący problem odnowienia filozofii Kanta¹⁰. W rezultacie odwołuje się Cassirer do Cohena jedynie wtedy, gdy wskazuje problem intensywnej wielkości¹¹.

Cohen komentarz do podstawowego dzieła myśliciela z Królewca pisze już jako twórca systemu idealizmu krytycznego, będącego – jak to dotychczas zaprezentowano – próbą ukrytycznienia Kanta idealizmu transcendentального. Kwestię tę wyjaśnia Reinier Munk, a zatem warto przytoczyć dwa fragmenty z jego artykułu poświęconego tej kwestii. Charakteryzując idealizm, pisze: „[...] specyfika idealizmu polega na wywodzie rzeczy z praw myślenia. Idealizm oznacza więc, że rzeczy mają swe źródło w myśleniu, a nie w spostrzeżeniu zmysłowym bądź w naoczności. Innymi słowy, są one konstytuowane przez prawa myślenia”¹². Kiedy zaś Munk omawia relację idealizmu krytycznego do idealizmu niekrytycznego bądź dogmatycznego, zauważa: „Dla Cohena *differentia specifica* leży w tym, że idealizm krytyczny odnosi się do poznania naukowego”¹³.

Helmut Holzhey podkreśla, że dzieło Cohena nie wykazuje cech klasycznego komentarza, a już w żadnym razie nie sposób go odnieść do opracowania Vaihinger. Książka Cohena nie ma cech klasycznego komentarza, gdyż nie można w niej znaleźć żadnych odwołań do innych dzieł Kanta, trudno natrafić na wyjaśnienia związków historyczno-rozwojowych myślenia Kanta, brak odniesień do poprzedników myśliciela z Królewca, chyba że on sam się do nich odwołuje, brak też powołań literatury wtórnej¹⁴. Sam Cohen odwołuje się do łacińskiej maksymy – *brevitas virus est*¹⁵ (zwięzłość jest cnotą) – i ona poniekąd tłumaczy formę, w jakiej prezentuje swój komentarz. Inna sprawa, że – z czym zresztą Cohen się nie

⁹ Zob. ibidem, s. VII.

¹⁰ Zob. E. Cassirer: *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*. „Kant-Studien” 1912, Bd. 17, s. 252–273.

¹¹ Zob. E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre...*, s. 193.

¹² R. Munk: *Der andere kritische Idealismus von Hermann Cohen*. „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 2011, Bd. 59, H. 2, s. 271.

¹³ Ibidem, s. 272.

¹⁴ Zob. HCW 4, VIII*.

¹⁵ Komm, III.

kryje – komentarz jest napisany z perspektywy marburskiego neokantyzmu, co powoduje, że pojawiają się tu najważniejsze pojęcia charakterystyczne dla szkoły, a mianowicie metody transcendentalnej, źródła i systemu. Brakuje tylko pojęcia *hypothesis* w znanym już znaczeniu, czemu nie przeszkadza odwołanie się autora do pojęcia hipotezy¹⁶. Metodę transcendentalną już w *Przedmowie* określa Cohen jako „metodyczną skłonność Kanta do podstawowej orientacji kultury”¹⁷.

Książka skonstruowana jest w najprostszy z możliwych sposobów – Cohen odnosi się do tekstu Kanta i po kolei analizuje zawartość treściową *Krytyki czystego rozumu*. Ponieważ jednak praca Cohena nie może być uznana za jakiś znaczący czy też wyróżniający się komentarz, należałoby omówić wszystkie istotne elementy, które z jednej strony odbiegają od zwyczajowego rozumienia filozofii Kanta, z drugiej – stanowią konsekwencję sformułowanego przez Cohena w trakcie badań nad filozofią Kanta stanowiska, a mianowicie idealizmu krytycznego. Takie zamierzenie byłoby raczej wskazane dla kogoś, kto porównuje i ocenia komentarze do *Krytyki czystego rozumu*, a nie w celu ukazania ewolucji myślenia. Wystarczy odwołać się do kilku przykładów.

Cohen rozpoczyna od wskazania różnicy w konstrukcji *Przedmowy* do pierwszego wydania (1781) oraz drugiego wydania (1787) i w jej świetle mówi o „wielkim metodycznym postępie”¹⁸, chociaż dotyczy on głównie samej *Przedmowy*. Ale już tu zwracają uwagę ważne kwestie, kiedy mówi, że „pojęcie poznania musi być wywiedzione z pojęcia nauki”¹⁹, i dzieje się to właśnie tam, i to w świetle metafizyki. W odniesieniu do tej ostatniej mówi on o części pierwszej (metafizyka doświadczenia) oraz drugiej – wykraczającej poza granice możliwego doświadczenia (etyka). Używa ponadto kluczowego dla swej filozofii pojęcia „zadanie” (B XXIII), kiedy zauważa, że „w miejsce rzekomo danych rzeczy występują zadania”²⁰.

¹⁶ Zob. Komm, 204–208.

¹⁷ „Wer die methodischen Dispositionen Kants über die Grundrichtungen der menschlichen Kultur, das ist seine transscendentale Methode, nicht annimmt, nicht als unerschütterliches Fundament, wie Schiller sagte, für die Kultur anerkennt, – der sollte auf das Geschäft des Kärners verzichten”. Komm, IV.

¹⁸ Komm, 2.

¹⁹ Komm, 2.

²⁰ Komm, 7.

Kiedy z kolei odwołuje się do *Wstępu*, mówi występowaniu terminu „źródło” (*Ursprung*) już w wydaniu pierwszym *Krytyki czystego rozumu* z roku 1781, gdzie Kant pisze: „Otóż okazuje się rzecz nadzwyczaj dziwna, że nawet w doświadczenia nasze mieszają się poznanie, które muszą mieć swe źródło *a priori* [podkr. – AJN], i które, być może, służą tylko do tego, by dostarczyć powiązania naszym przedstawieniom zmysłowym”²¹. Przy okazji warto jednak podkreślić, że termin ten gubi się często w polskich przekładach. W oryginale wydania drugiego czytamy na przykład: „Aber nicht bloß in Urtheilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben *a priori*”²². Roman Ingarden pisze tak: „Nie tylko jednak w sądach, lecz nawet w pojęciach pokazuje się aprioryczne pochodzenie niektórych z nich”²³. Mirosław Żelazny jest bliższy intencji Cohena i pisze: „Ale nie tylko w sądach, lecz nawet w pojęciach można dostrzec, iż niektóre z nich mają genezę aprioryczną”²⁴. Nie chodzi w żadnym razie o ocenę tłumaczeń – tym bardziej, że gdy termin *Ursprung* pojawia się na stronie B 17, wówczas zarówno Ingarden, jak i Żelazny oddają go za pomocą terminu „źródło”. Rzecz jednak w tym, że uściślając znaczenie terminu, Cohen pokazuje, na czym opiera się jego interpretacja Kanta.

²¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 60 (A 2). W oryginale czytamy: „Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung *a priori* [podkr. – AJN] haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen”. I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.). *Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin 1911, s. 17.

²² I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*. *Zweite Auflage 1787*. Berlin 1911, s. 30.

²³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1..., s. 65 (B 5).

²⁴ I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 2: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. Toruń 2013, s. 85.

Podsumowanie

Doktryna Hermanna Cohena ujawnia niezwykle konsekwencję w procesie ugruntowania filozofii i nauki, który prowadzi od pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* do *Logik der reinen Erkenntnis*, a więc trwa ponad trzydzieści lat. Jest to proces mający na celu ugruntowanie poznania, proces o charakterze ewolucyjnym ze względu na piętrzące się przed autorem trudności. Eggert Winter podkreśla, że „temat *Logik der reinen Erkenntnis* stanowi problem odkrycia i ugruntowania tych warunków, które gwarantują obiektywną ważność doświadczenia”¹. Problem wszakże polega na tym, że można i należy to uznać za motyw przewodni całej filozofii Cohena, i to nie tylko teoretycznej, co będzie jeszcze przedmiotem analiz. Cohen okazuje się tu idealistą – „idealizm krytyczny” to najważniejsze określenie doktryny marburskiej – wyznającym zasadę, że „wszelkie nasze poznanie przedmiotu zależy od pryncypiów, na których opiera się ważność naszego poznania bytu”². Pozostaje to w zgodzie z przeświadczeniem Wintera, że w koncepcji Cohena *Ursprung* = *principium*³, a więc poszukiwanie źródła jest ostatecznie poszukiwaniem zasad organizujących poznanie i gwarantujących jego obiektywną ważność. Cohen w *Ästhetik des reinen Gefühls* podkreśla nadrzędność pojęcia „źródło” nad logiką czystego poznania⁴.

¹ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin 1980, s. 202.

² Ibidem, s. 203.

³ Ibidem, s. 195.

⁴ H. Cohen: *System der Philosophie*. 3. Theil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 1. Berlin 1912, s. 240.

Jednocześnie zaznacza Winter, że filozofia szkoły marburskiej odnosi się do kluczowych problemów teorii poznania, które są zarazem „resztami problemowymi” (*Restprobleme*) w rozumieniu Nicolaia Hartmanna⁵. Są to reszty problemowe filozofii transcendentalnej Kanta, a mianowicie problem dotyczący statusu podmiotu oraz rzeczy samej w sobie. Problem polega na tym, że – jak była już o tym mowa – Manfred Brelage podkreśla możliwość interpretacji doktryny szkoły marburskiej jako „teorii poznania bez podmiotu”⁶, albo też jako „idealizmu bez podmiotu”⁷. Argument potwierdzający tezę Brelagego stanowi zdanie z *Logik der reinen Erkenntnis*, które brzmi: „Tutaj myślenie obowiązuje nas nie jako ludzkie myślenie”⁸. Teza Cohena nie byłaby w żaden sposób kontrowersyjna, gdyby nie fakt, że trudności zawarte są już w Kantowskim pojęciu świadomości w ogóle. Świadomość wykazuje dwie tendencje i może być interpretowana bądź w duchu czystego transcendentalizmu, bądź też w duchu subiektywizmu⁹. Co więcej, problem wiąże się z pojęciem „jedności świadomości”, które Kant stawia w centrum poznania i co skutkuje dwojako, a mianowicie odstępstwem Kanta od Kartezjusza oraz koniecznością ugruntowania poznania przez Cohena. „To, czego uzyskania Kartezjusz poszukiwał za pomocą samoświadomości, a mianowicie autonomia czystego poznania, to Kant uznał za pewne w jedności świadomości”¹⁰.

Benzion Kellermann (1869–1923), uczeń Cohena, podkreślając zasługi mistrza, pisze: „Ulepszył on logikę Kanta, uzasadnił etykę Kanta”¹¹. W tym krótkim zdaniu zawarty został zamysł Cohena: skupienie się na dwóch najważniej-

⁵ Zob. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949, s. 160.

⁶ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 96.

⁷ Ibidem, s. 97. Zob. także S. Marck: *Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule*. „Logos. Internationale Zeitschrift für die Philosophie der Kultur” 1913, Bd. 4, s. 364–386.

⁸ LrE A, 39 (LrE B, 43).

⁹ Zob. S. Marck: *Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule...*, s. 365.

¹⁰ ErW A, 194 (ErW B, 204).

¹¹ B. Kellermann: *Die philosophische Begründung des Judentums*. In: *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage*. Hrsg. von I. Elbogen, B. Kellermann, E. Mittwoch. Berlin 1912, s. 90.

szych dyscyplinach filozoficznych, a mianowicie na teorii poznania i na etyce. Oczywiście, problematyczne jest to, czy Cohen rzeczywiście „ulepszył” logikę Kanta, gdyż zasadniej byłoby stwierdzić, że ją na nowo ujął i uzasadnił. Nowe podejście do problemu logiki, charakterystyczne zresztą nie tylko dla Cohena, wnosi nową perspektywę do filozofii. Punktem wyjścia jest przekonanie o błędności Kantowskiego uzasadnienia kategorii, zwłaszcza jeśli chodzi o metafizyczną ich dedukcję. Dlatego w filozofii neokantowskiej powstają nowe projekty logiki filozofii, jak projekt Emila Laska. Cohen, mając na względzie swoją wizję nauki, stwierdza: „Logika jest logiką nauki”¹², w innym zaś miejscu pisze: „Logika źródła logikę nauki czyni logiką idealizmu”¹³. Właśnie z tego powodu Gerhard Lehmann określa Cohena mianem „arcykapłana nauki”.

Immanuel Kant na ostatnich stronach swego *opus vitae* pisze: „Wszelkie poznanie rozumowe jest zaś [uzyskane] albo z pojęć, albo też z konstrukcji pojęć. Pierwsze nazywa się [poznaniem] filozoficznym, drugie – matematycznym”¹⁴. Gdyby chciał postawić Cohenowi zarzut dotyczący dyspozycji filozofii, przyjąłby on formę pytania i brzmiałby – zgodnie z duchem filozofii Kanta – tak: czy można połączyć te dwa rodzaje poznać w jedno?. Cohen przywołuje ten fragment, co więcej, także *Prolegomena*...¹⁵, ale rozumuje w sposób następujący:

¹² LrE A, 364 (LrE B, 422).

¹³ LrE A, 509 (LrE B, 597).

¹⁴ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 583 (B 865). W oryginale czytamy: „Alle Vernunftkenntnis ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Konstruktion der Begriffe; die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch”. I. Kant: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. Berlin 1904, s. 541. Dlatego Mirosław Żelazny tłumaczy to nieco inaczej: „Wszelkie poznanie rozumowe jest zaś poznaniem wyprowadzonym albo z pojęć, albo z konstrukcji pojęć. Pierwsze nazywa się filozoficznym, drugie matematycznym”. I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 2: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. Toruń 2013, s. 712.

¹⁵ Kant pisze tam: „Tym, co jest istotne i co odróżnia czyste poznanie matematyczne od wszelkiego innego poznania a priori, jest to, że musi się ono odbywać w ten sposób, że nie wychodzi z pojęć, lecz zawsze tylko z konstrukcji pojęć”. I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 26 (§ 2). Tymczasem w wydaniu oryginalnym fragment ten występuje w paragrafie czwartym. Zob. I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die*

„Konstruować pojęcie znaczy: przedstawić odpowiadającą mu naoczność *a priori*”¹⁶. Następnego fragmentu w wydaniu pierwszym jeszcze nie ma, a odpowiada on przemianie, jaka dokonała się w myśleniu Cohena: „Co jednak ostatecznie różni naoczność i pojęcie? Czy więc naoczność, która nie jest przecież równa wrażeniu, lecz powinna być »czysta«, nie jest podobna do myślenia, i czy w rezultacie nie daje tego, co ogólne, podczas gdy tamto wydaje się [...] doskonałą wartością pojęcia?”¹⁷. Wolfgang Ritzel wskazuje fragment *Kants Theorie der Erfahrung*, w którym Cohen mówi, że nie należy już rozumieć doświadczenia w znaczeniu „popularnej *experientia mater studiorum*; [...] lecz doświadczenie musi mieć ważność jako ogólne wyrażenie tych wszystkich faktów i metod poznania naukowego, do których musi się zwracać pytanie filozoficzne, z wyłączeniem etyki”¹⁸.

als Wissenschaft wird auftreten können. In: Idem: Gesammelte Schriften. Bd. 4: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Berlin 1911, s. 273 (§ 4).

¹⁶ KTE A, 23; KTE B, 117; KTE C, 157; KTD, 137.

¹⁷ KTE B, 117; KTE C, 157–158; KTD, 138.

¹⁸ KTE B, 59; KTE C, 84; KTD, 91. Por. W. Ritzel: *Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der reinen Vernunft nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch*. Meisenheim am Glan 1952, s. 32.

Część druga

FILOZOFIA PRAKTYCZNA

Etyka

Książki z zakresu etyki wydał Hermann Cohen za życia dwa razy, i to każdorazowo w dwóch wariantach, co wiązało się ściśle z faktem, że najpierw opublikował dzieła będące komentarzem do trzech krytyk Kanta (pierwsza faza twórczości Cohena), a następnie ujął ją z perspektywy idealizmu krytycznego (druga faza). W roku 1877 ukazuje się po raz pierwszy drukiem rozprawa *Kants Begründung der Ethik*, która była już przedmiotem rozważań, ponieważ przynosi nie tylko rozstrzygnięcia z zakresu etyki, ale również z zakresu filozofii teoretycznej¹. Książkę po raz drugi wydano w roku 1910 – z adnotacją, że jest to wydanie poprawione i rozszerzone. Ponadto Cohen uzupełnił tytuł książki, który teraz brzmi: *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*². Ta edycja stała się zresztą podstawą wydania w ramach dzieł zebranych Hermanna Cohena (*Hermann Cohen Werke*)³. Książka w wydaniu drugim jest istotnie rozszerzona, gdyż o ile w pierwszym wydaniu liczyła 328 stron, to teraz liczy ich 577. W wydaniu pierwszym podzielona była na trzy części:

- *Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältnis zur Möglichkeit einer Ethik* (Wyniki teorii doświadczenia w ich stosunku do możliwości etyki),

¹ Zob. podrozdział zatytułowany *Kants Begründung der Ethik*.

² H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. 2. verb. und erw. Aufl. Berlin 1910. (Dalej cytowane jako KBE B).

³ H. Cohen: *Werke*. Bd. 2: *Kants Begründung der Ethik*. Hrsg. von H. Holzhey u.a. Einleitung von P. Müller und P.A. Schmid. Hildesheim–Zürich–New York 2001. (Dalej cytowane jako HCW 2; ponieważ samo wydanie w ramach *Dzieł* Cohena jest fotomechanicznym przedrukiem wydania drugiego, cytowane jest jako KBE B).

- *Die Darstellung des Sittengesetzes* (Przedstawienie prawa moralnego)⁴,
 - *Die Anwendung des Sittengesetzes auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen* (Zastosowanie prawa moralnego do psychologicznego uposażenia człowieka),
- natomiast wydanie drugie zawiera jeszcze część czwartą:
- *Die Anwendungen der ethischen Prinzipien* (Zastosowanie pryncypiów etycznych).

Nie ma jednak nic paradoksalnego w tym, że drugie wydanie pracy przynosi treści, których w wydaniu pierwszym nie było. Osobliwe jest raczej to, że książka stanowiąca przedstawienie etyki z perspektywy sformułowanego przez Cohena stanowiska ukazała się dwa razy pomiędzy pierwszym a drugim wydaniem *Kants Begründung der Ethik*, a więc rozprawy należącej do pierwszej fazy twórczości Cohena. Książka *Ethik des reinen Willens*, bo o niej mowa, została opublikowana po raz pierwszy w roku 1904, jako druga część systemu filozofii⁵, a trzy lata później ukazało się drugie wydanie, sygnowane jako „przejrzane” i liczące 637 stron tekstu wobec 603 stron wydania pierwszego⁶, które też stało się podstawą wydania w ramach dzieł zebranych⁷. Mając na względzie wszystkie edycje, należałoby jeszcze ukazać ewolucję poglądów Cohena na etykę, co wymaga gruntownych studiów i niestety nie jest możliwe w pracy o charakterze przeglądowym. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że niektórzy badacze mówią w związku z tym o konieczności odróżnienia trzech głównych faz filozofowania Cohena, a mianowicie pierwszego wydania *Kants Begründung der Ethik* (1877), pierwszego wydania *Ethik*

⁴ W wydaniu drugim Cohen używa terminu *Darlegung* w miejsce *Darstellung*, a więc „wyjaśnienie”, a nie tylko „przedstawienie”. Zob. KBE B, XV.

⁵ H. Cohen: *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904.

⁶ H. Cohen: *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. 2. rev. Aufl. Berlin 1907.

⁷ H. Cohen: *Werke*. Bd. 7: *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. Einleitung von P.A. Schmid. 6. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2002. (Dalej cytowane jako HCW 7; ponieważ samo wydanie w ramach *Dzieł* Cohena jest fotomechanicznym przedrukiem wydania drugiego, cytowane jest jako ErW B).

des reinen Willens (1904) oraz drugiego wydania *Kants Begründung der Ethik* (1910)⁸.

Zrozumienie zamysłu etyki Cohena staje się możliwe dzięki uświadomieniu sobie dwóch kwestii, choć warto wskazać również kwestię trzecią. Pierwsza z nich ma swe źródło w ogólnej sytuacji filozofii pokantowskiej, druga jest z nią ściśle związana i wynika z dyspozycji systemu filozofii. W pierwszym wypadku chodzi o brak jednej zasady, która organizowałaby filozofię Kanta, a zarzut ten formułują pierwsi interpretatorzy *Krytyki czystego rozumu*⁹. Cohen nie podejmuje polemiki, która dotyczy rozumienia filozofii Kanta, z jednego prostego powodu: jest przekonany, że chce systemu filozofii i wie, jak go zbudować. Rozważaniom tym poświęcił, o czym była mowa, ostatnie rozdziały *Logik der reinen Erkenntnis*, które koncentrują się na zagadnieniu systemu – *Die Logik und das System der Philosophie*¹⁰. Wynika to zresztą z tytułu organizującego trzy tomy drugiej fazy filozofowania poświęcone teorii poznania, etyce i estetyce, który brzmi: *System filozofii*. Fritz Heinemann (1889–1970), uczeń marburczyków, którego promocja odbyła się już po przejściu Cohena na emeryturę, to znaczy 18 grudnia 1912 roku¹¹, który jednocześnie uchodzi za przeciwnika filozofii egzystencji, tak charakteryzuje zamysł Cohena: „Podczas gdy Kant mówił jeszcze o prymacie rozumu praktycznego, a jego filozofia była określona pragnieniem, aby człowieka jako istoty etycznej nie pozwolić ograbić z jej substancji, tak jak empiryzm brytyjski uczynił to z rzeczami świata, tak od teraz istnieje prymat tego, co logiczne, do tego stopnia, że postawienie problemu tego, co logiczne, promieniuje na to, co etyczne, i to, co estetyczne, że metodyczne

⁸ Zob. G. Gigliotti: *Ethik und das Faktum der Rechtswissenschaft bei Hermann Cohen*. Übers. von P.A. Schmid und I. Heimbächer-Evangelisti. In: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hrsg. von H. Holzhey. Frankfurt am Main 1994, s. 166.

⁹ Pisałem na ten temat w: A.J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 41–53, oraz *Recepcja filozofii Kanta*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben i A.J. Noras. Katowice 2011, s. 11–25.

¹⁰ LrE A, 512–520 (LrE B, 601–612).

¹¹ U. Sieg: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 487.

nastawienie logiki przenosi się na etykę, tak iż staje się ona logiką nauk humanistycznych, tak jak tamta jest logiką przyrodoznawstwa”¹². Tym sposobem logika, a ściślej: to, co logiczne, staje się zasadą, której brakowało Kantowi. O ile mówił on o „prymacie rozumu praktycznego”, o tyle teraz, zgodnie z doktryną marburską, należy mówić o „prymacie tego, co logiczne”. Teza ta została postawiona już w końcowych fragmentach *Logik der reinen Erkenntnis*, gdzie czytamy: „Logika istnieje tylko w znaczeniu podstawy systemu, a więc także etyki, ona sama może uczyć tego, w jaki metodyczny sposób etyka musi szukać praw i je wyprowadzać. Jednakże jeśli chodzi o treść tych praw, etyka musi je znaleźć sama”¹³.

Wspomniana z kolei trzecia kwestia mogąca uwyraźnić zrozumienie zamysłu etyki wiąże się z istotnym elementem filozofii dziewiętnastego wieku, którym jest filozofia dziejów, będąca w istocie nawiązaniem do koncepcji Hegla. Jak powszechnie wiadomo, cała filozofia tamtego czasu nie pozostaje obojętna wobec Hegla, a zatem dzieje się tak również w koncepcji Cohena. Wprawdzie rację ma Heinrich Levy, twierdząc, że „Cohen jest i pozostaje kantystą”¹⁴, ale nie przeszkadza mu to w określeniu jego filozofii mianem panmetodyzmu. Z kolei Henning Günther podkreśla związek i znaczenie koncepcji Cohena dla współczesności: „Za pośrednictwem Waltera Benjamina filozofia dziejów Cohena – wraz ze znaczeniem momentu kabały – weszła do neomarksizmu szkoły frankfurckiej i stała się jednym z aksjomatów świadomości współczesnej”¹⁵. Sam Cohen akcentuje związek filozofii dziejów z etyką i podkreśla, że „etyka napędza filozofię dziejów”¹⁶, co znajduje potwierdzenie także w myśli filozoficznej Arthura Lieberta, który stwierdza: „Krytyczna filozofia dziejów, włącznie z krytyczną filozofią religii, opiera się [...] na krytycznej etyce”¹⁷.

¹² F. Heinemann: *Neue Wege der Philosophie. Geist – Leben – Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig 1929, s. 76.

¹³ LrE A, 518 (LrE B, 607).

¹⁴ H. Levy: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927, s. 35.

¹⁵ H. Günther: *Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft*. München 1972, s. 42.

¹⁶ BR, 79.

¹⁷ A. Liebert: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie*. 2. erg. Aufl. Leipzig 1923, s. 104.

Stanowisko Cohena wynika zatem z faktu, że nie może przyjąć istnienia dwóch zasad organizujących system, gdyż wtedy filozofia Kanta nie spełnia owego warunku *sine qua non* systemu, o który zabiegała filozofia pokantowska. „Filozofia Kanta tworzy zaś system. Kto rozbija ten system w etyce, ten rozbił go także w logice. Ponieważ wszystko jest jednością, z której nie można zabrać części. Metody transcendentalnej nie sposób przyjąć w logice, a odrzucić w etyce. Tak jak logika zawarta jest w fizyce, tak też należy ją ustalić na podstawie fizyki. I tak, jak fizyka jest zakorzeniona w logice, tak też prawo musi mieć swoje korzenie w etyce; dlatego etyka musi być ustalona na podstawie prawoznawstwa (*Rechtswissenschaft*) i w nim być ugruntowana”¹⁸. Wynika stąd osobliwa relacja zachodząca między etyką a prawem, która zdaniem Petera A. Schmida, prowadzi do stanowiska zaprezentowanego później przez Hansa Kelsena (1881–1973) w jego *Reine Rechtslehre* z roku 1934. Schmid tak charakteryzuje stanowisko Cohena: „Prawem jest tylko to, co w pozytywnym systemie prawnym występuje jako prawo”¹⁹. Cohen daje wyraz przekonaniu, że prawoznawstwo (*Rechtswissenschaft*) odgrywa rolę szczególną dlatego, że jest nauką, „która analogicznie do matematyki może służyć jako źródło etycznych i naukowo-humanistycznych problemów podstawowych”²⁰. Cohen w *Ethik des reinen Willens* tłumaczy tę zależność między naukami następująco: „Podobnie jest ze stosunkiem etyki do prawoznawstwa (*Rechtswissenschaft*): etykę można rozpatrywać jako logikę nauk humanistycznych. Jej problemami są pojęcia indywiduum, całości, jak również woli i działania. Wszelka filozofia jest zdana na fakt nauki. To wskazanie na fakt nauki jest dla nas tym, co wieczne w filozofii Kanta. Analogon matematyki stanowi prawoznawstwo (*Rechtswissenschaft*). Winno ono zostać określone jako matematyka nauk humanistycz-

¹⁸ ErW A, 214–215 (ErW B, 227). Por. K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik* R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn 1995, s. 20.

¹⁹ P.A. Schmid: *Einleitung*. In: HCW 7, 13*.

²⁰ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin 1980, s. 185.

nych, a zwłaszcza w odniesieniu do etyki jako jej matematyka”²¹.

Już próba ukazania relacji pomiędzy etyką a prawoznawstwem (*Rechtswissenschaft*) pokazuje całą gamę problemów, z jakimi musi się uporać etyka, co z kolei powoduje problemy z nią samą. Wprawdzie wszystkie Cohenowe próby zdefiniowania etyki sprowadzić można ostatecznie do tezy głoszonej przez Wintera, który w kontekście bliższego określenia etyki zauważa: „Zadaniem etyki jest wyjaśnienie podstawowych pojęć moralności”²², ale okazuje się to niewystarczające. Sam Cohen w *Przedmowie* do wydania pierwszego wskazuje zależność między etyką, filozofią prawa i nauką o państwie, pisząc: „Zatem *Ethik des reinen Willens* musi się stać nauką o pryncypiach filozofii prawa i państwa”²³. Tym samym ujawnia się właściwa problematyka etyki, którą można wyjaśnić następująco: etyka jest nauką o człowieku, a więc nauką o pojęciu człowieka²⁴, ale jednocześnie kwestię tę celnie charakteryzuje Peter A. Schmid: „Określenie etycznego pojęcia człowieka jest możliwe tylko w relacji do prawa i państwa”²⁵. Ponadto istnieje jeszcze inny problem etyki w ujęciu Cohena, a mianowicie próba przedstawienia jej głównych założeń w świetle książki należącej do pierwszej fazy twórczości filozofa i uzupełnienie ich problematyką dzieła należącego do drugiej fazy nie może się powieść, gdyż „*Kant Begründung der Ethik* pod względem systematycznym okazuje się jednocześnie koniecznym uzupełnieniem *Ethik des reinen Willens*”²⁶. To teza zaskakująca, choć w jakimś sensie oddająca istotę rozważań etycznych Cohena. Pytanie, czy w pełni, pozostaje już inną kwestią. Wydaje się bowiem, że w odróżnieniu od Schmida należy jednak uznać wydzielenie dwóch faz filozofowania Cohena i zastanowić się nad odmiennością późniejszego ugruntowania względem pierwszego.

²¹ ErW A, 62–63 (ErW B, 65–66).

²² „Die Grundbegriffe der Sittlichkeit zu klären, ist Aufgabe der Ethik”. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 184.

²³ „Die Ethik des reinen Willens muss demzufolge zur Prinzipienlehre der Philosophie von Recht und Staat werden”. ErW A, V (ErW B, VII).

²⁴ Zob. ErW A, 3 (ErW B, 3).

²⁵ P.A. Schmid: *Einleitung*. In: HCW 7, 11*.

²⁶ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg 1995, s. 2.

Problem zasady organizującej etykę Cohena jest bardzo złożony i ujawnia się w procesie o charakterze ewolucyjnym. W roku 1877 brakuje jeszcze w rozważaniach Cohena odwołania do prawoznawstwa (*Rechtswissenschaft*), mimo to Eggert Winter podkreśla: „Cohen dostrzega jednak wyraźnie, że nie jest możliwa dedukcja prawa moralnego, ponieważ brakuje faktu nauki, w odniesieniu do którego można ją spełnić”²⁷. Sam Cohen zwraca uwagę, że sytuacja jest następująca: „Tu-taj należy dopiero znaleźć samo prawo; a ugruntowanie polega na odkryciu”²⁸. Jednakże w drugim wydaniu *Kants Begründung der Ethik* dodaje: „Zamiast odkrycie Kant mówi »ustanowienie«, a zamiast uzasadnienie »wyjaśnienie«”²⁹. Z kolei w opublikowanym po raz pierwszy w roku 1881 *Biograficznym słowie wstępnym* (*Biographisches Vorwort*) do czwartego wydania *Geschichte des Materialismus...* Langego – jest to o tyle ważne, że opublikowane cztery lata po pierwszym wydaniu *Kants Begründung der Ethik* – podkreśla Cohen konieczność istnienia nauki ugruntowującej etykę. Jej brak miałyby następujące konsekwencje: „Wtedy bowiem nie pozostałoby żadne inne wyjście, jak uznać fakt analogicznych zjawisk kulturowych tam, gdzie brakuje faktu nauki”³⁰. Natomiast w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*, a więc osiem lat później w porównaniu z *Kants Begründung der Ethik*, Cohen mówi o tym, że brakuje nauki o problemach moralnych, która stanowiłaby odpowiednik faktu matematycznego przyrodoznawstwa³¹. Nauka ta pojawiła się dopiero w *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, opublikowanym – jak wiadomo – po raz pierwszy w roku 1896 w piątym wydaniu *Geschichte des Materialismus...* Langego. Rzecz w tym, że od razu ujawnia się tu problem, gdyż Cohen stawia pytanie:

²⁷ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 185.

²⁸ KBE A, 146 (KBE B, 170).

²⁹ „Anstatt Entdeckung sagt Kant »Festsetzung«, und anstatt Begründung »Erklärung«”. KBE B, 170.

³⁰ „Da bleibt denn kein anderer Ausweg als das Factum analoger Culturerscheinungen anzusprechen, wo es am Factum von Wissenschaften fehlt”. H. Cohen: *Biographisches Vorwort*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Besorgt und mit Biographischem Vorwort versehen von H. Cohen. Wohlfeile Ausgabe. Zweites Tausend. 4. Aufl. Iserlohn-Leipzig 1887, s. XI.

³¹ Zob. KTE B, 579.

„Fakt matematycznego przyrodoznawstwa opiera się na logice. Na jakiej nauce może się opierać etyka?”³². Na tak postawione pytanie są dwie możliwe odpowiedzi, a mianowicie jurysprudencja³³ (*Jurisprudenz*) oraz historia. Sam Cohen opowiada się tu za historią, a stanowisko to potwierdza w pierwszym wydaniu *Logik der reinen Erkenntnis*. Píše tam tak: „Dla nauk humanistycznych etyka stanowi analogon logiki; jako analogon matematyki należy określić dla nich historię”³⁴. Wskutek tego, że ocena ta zmieniła się w *Ethik des reinen Willens*, książce opublikowanej dwa lata po *Logik der reinen Erkenntnis*, to w drugim wydaniu *Logik der reinen Erkenntnis* z roku 1914 czytamy: „Dla nauk humanistycznych etyka stanowi analogon logiki; jako analogon matematyki należy określić dla nich jurysprudencję, a jako analogon fizyki – może historię”³⁵. Zatem po wielu kłopotach ze znalezieniem dyscypliny naukowej fundamentalnej dla etyki problem został w końcu rozwiązany, a nastąpiło to w pierwszych zdaniach *Przedmowy* do *Ethik des reinen Willens*, gdzie Cohen pisze: „Logika czystego poznania została następnie ugruntowana na matematyce, aby się z nią połączyć dla zbudowania przyrodoznawstwa. W analogiczny sposób podejmuje się tu próbę zorientowania etyki do prawa o z n a w s t w a (*Rechtswissenschaft*). Jest ono matematyką nauk humanistycznych”³⁶.

Problem ugruntowania etyki sprowadza się do jej transcendentnego ugruntowania i – jak słusznie zauważa Claudius Müller – jest to problem mający dwojaki charakter: problem ugruntowania etyki w teorii doświadczenia oraz transcendentna analiza etyki³⁷. Jak już wspomniano, pierwsza część książki nosiła tytuł *Die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältnis zur Möglichkeit einer Ethik* (*Wyniki teorii doświadczenia wobec możliwości etyki*). Cohen na początku książki poświę-

³² EmkN A, LI (EmkN B, 508; EmkN C, 95).

³³ Terminologia prawnicza jest wieloznaczna, jak sam termin *Jurisprudenz*. Z tego też powodu termin *Jurisprudenz* tłumacząc jako „jurysprudencja”, termin *Rechtslehre* – jako „nauka prawa”, natomiast *Rechtswissenschaft* – jako „prawoznawstwo”.

³⁴ LrE A, 426.

³⁵ LrE B, 495.

³⁶ ErW A, V.

³⁷ Zob. C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp*. Tübingen 1994, s. 39–46.

conej ugruntowaniu etyki odnosi się do problemu na różne sposoby w wydaniu pierwszym i drugim³⁸. Najpierw stwierdza: „Ugruntowanie zaś miałoby w tym wypadku bardziej gruntowny sens: nie tylko wznieść na podstawie teorii doświadczenia (*Erfahrungslehre*) własną budowlę, ale zrealizować własną budowlę na prawach owej fundamentalnej dyscypliny, stosując wytyczne metody transcendentalnej; także w ustaleniu tych pojęć, które są właściwe etyce, prawo własności wyprowadzić z teorii doświadczenia”³⁹. W wydaniu drugim natomiast pisze: „Ugruntowanie zaś miałoby w tym wypadku gruntowny transcendentalny sens: może nie wznosić na podstawie teorii doświadczenia (*Erfahrungslehre*) własnej budowli, lecz zrealizować na własnej podstawie nową budowlę, ale na prawach i metodach tej fundamentalnej dyscypliny, a więc po prostu zastosować wytyczne metody transcendentalnej. Także w ustaleniu tych pojęć, które są właściwe etyce, jeśli nie wyprowadzać prawa własności z teorii doświadczenia, to jednak z nią u z g o d n i ć”⁴⁰. Zarysowuje się tu zatem dość istotna różnica, kiedy Cohen w wydaniu drugim mówi o wzniesieniu nowej budowli. Różnica między wydaniem pierwszym a drugim polega na tym, że o ile wcześniej Cohen chciał wyprowadzić etykę z teorii doświadczenia, o tyle teraz etykę definiuje jako „obszar specyficznie filozoficznych problemów”⁴¹ i próbuje je rozwiązać za pomocą metody transcendentalnej. Wydaje się zatem, że kluczem do zrozumienia etyki jest metoda transcendentalna, a tymczasem Claudius Müller zauważa: „Decydujący krok Cohena poza filozofię Kantowską dokonuje się jednakże w mniejszym stopniu z punktu widzenia metody transcendentalnej niż z punktu widzenia systemu”⁴². Z tego też powodu można faktycznie zaakceptować tezę Petera A. Schmidta o *Kants Begründung der Ethik* jako koniecznym uzupełnieniu *Ethik des reinen Willens*⁴³.

³⁸ Zwraca na to uwagę Eggert Winter, zob. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 224.

³⁹ KBE A, 15.

⁴⁰ KBE B, 17. Wyróżnienie wskazuje na zmiany w wydaniu drugim.

⁴¹ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 225.

⁴² C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 36.

⁴³ Zob. przypis 21.

Z perspektywy ugruntowania etyki niezwykle istotny jest właśnie punkt styku logiki i etyki, co w konsekwencji każe się odnieść do problemu dzielącej je granicy. Nieprzypadkowo rozważania dotyczące etyki rozpoczynają się od analizy rzeczy samej w sobie, ujętej jako pojęcie graniczne (*Vom Ding an sich als Grenzbegriff*)⁴⁴, a rzecz sama w sobie rozumiana jako pojęcie graniczne robi od teraz ogromną karierę w ujęciu krytycyzmu. Jednakże sam Cohen – na co zwracają uwagę interpretatorzy – odwołując się do tak rozumianej rzeczy samej w sobie, dokonuje „ugruntowania etyki w rozważaniach granicznych teorii doświadczenia”⁴⁵. Eggert Winter sprawę stawia jeszcze wyraźniej, niż robią to Holzhey i Müller, i pisze: „Logika transcendentálna ograniczyła nasze poznanie do »płodnej głębi (*Bathos*) doświadczenia«. Jednak etyka, której zadaniem jest nauczyć tego, co powinno być, a więc tego, co nie jest, przekracza granice doświadczenia”⁴⁶. Problem polega na tym, że Cohen utożsamia rzecz samą w sobie z prawem, kiedy podkreśla, że „zasada, prawo są wyrazem realności, prawo jest rzeczą samą w sobie!”⁴⁷. Wydawać by się mogło, że nie rozjaśnia to problemu, lecz wręcz go zaciemnia. Rzecz sama w sobie rozumiana jako prawo oznacza, że jest ona specjalnym przypadkiem prawa, że takie rozumienie rzeczy samej w sobie zdaje się nie mieć żadnego związku z etyką, a tymczasem Cohen uznaje je za źródło przyczynowości. „Przyczynowość – stwierdza – jest prawem zjawisk, a nie wnętrza kul

⁴⁴ KBE A, 18–36 (KBE B, 25–25).

⁴⁵ H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel–Stuttgart 1986, s. 318. Por. C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 114.

⁴⁶ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 220. Zwrot „płodna głębia doświadczenia” pochodzi z *Prolegomenów...*, choć w oryginale ma on następującą postać: „[...] das fruchtbare Bathos der Erfahrung” (I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: *Idem: Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.). *Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin 1911, s. 373), a w wydaniu polskim „płodne bathos [głębia] doświadczenia” (I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 190).

⁴⁷ KBE A, 27 (KBE B, 36).

bilardowych"⁴⁸. Wprowadzenie pojęcia „przyczynowość” oraz pojęcia „noumen” w rozumieniu negatywnym i pozytywnym skutkuje odwołaniem się do idei stanowiącej podstawę etyki, a mianowicie do idei wolności. „Co do swej możliwości etyka polega na regulatywnym zastosowaniu jednej z idei kosmologicznych. Dlatego etykę można określić jako przedstawienie regulatywnego zastosowania kosmologicznej idei wolności”⁴⁹. Sam Cohen jednak za najważniejszą tezę uznaje ograniczenie doświadczenia przez rzecz samą w sobie, co z kolei odnosi do problemu granicznego teorii doświadczenia⁵⁰. Przy czym, co istotne dla zrozumienia zamysłu Cohena, ujawnia się tu po raz kolejny charakterystyczne dlań odejście od ontologicznego rozumienia rzeczywistości na rzecz epistemologicznego, a przy okazji – odstępstwo od nauki Kanta. „Istnieją trzy obiekty, które tylko metaforycznie określone są mianem obiektów, trzy wyrażenia rzeczy samej w sobie. Kant nie używa tego sposobu określenia, a w jeszcze mniejszym stopniu poniższych, dzięki którym chcemy unaocznić owe trzy pojęcia nadrzędne: świat jest rzeczą samą w sobie zjawiska zewnętrznego; dusza rzeczą samą w sobie zjawiska wewnętrznego, Bóg jest rzeczą samą w sobie wszelkiego myślenia w ogóle”⁵¹.

Problem relacji między nauką a etyką ma swe źródło we *Wstępie do Krytyki władzy sądzenia* Kanta, który pisze tam, że cel ostateczny jest skutkiem pojęcia wolności i jest już założony w przyrodzie, a dalej dodaje: „Władza, która warunek ten *a priori* i niezależnie od [postulatów] praktycznych zakłada, tj. władza sądzenia, daje nam w pojęciu celowości przyrody pojęcie pośredniczące między pojęciami przyrody a pojęciem wolności, umożliwiające przejście od czystego rozumu teore-

⁴⁸ KBE A, 29 (KBE B, 37).

⁴⁹ KBE A, 88 (KBE B, 102). Por. KBE A, 111 (KBE B, 128).

⁵⁰ KBE A, 35 (KBE B, 43).

⁵¹ KBE A, 38 (KBE B, 48). Cohen odwołuje się tu do następującego fragmentu: „Każdy rzeczywisty czyn (fakt) jest przedmiotem w zjawisku (zmysłowym). Natomiast to, co można sobie przedstawić tylko przez czysty rozum i co należy zaliczyć do idei, którym nie może adekwatnie odpowiadać żaden przedmiot w doświadczeniu – a czymś takim jest doskonały prawny ustrój wśród ludzi – to stanowi rzecz samą w sobie”. I. Kant: *Metafizyczne podstawy nauki prawa*. Tłum. W. Galewicz. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 5: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*. Red. W. Włoch. Toruń 2011, s. 476.

tycznego do czystego [roзумu] praktycznego, tzn. od prawidłowości zgodnej z pierwszym do ostatecznego celu zgodnego z drugim; to bowiem daje nam możliwość poznania celu ostatecznego (*Endzweck*), który może stać się rzeczywisty tylko w przyrodzie i zgodnie z jej prawami⁵². Ważne jest tu jednak to, że rozwiązanie problemu wymaga idealizmu transcendentnego jako warunku *sine qua non*. Prowokuje to Schmidą do podjęcia dyskusji ze stanowiskiem Wintera, któremu zarzuca niezrozumienie tej kwestii. Nieporozumienie polegać ma na tym, że Winter jest przekonany, iż Cohen, podobnie jak Kant, stawia znak równości pomiędzy *homo noumenon* a *homo phaenomenon*⁵³. Kwestia nie jest jednak jednoznaczna, tym bardziej że Winter nie pisze o zrównaniu, lecz o „nierozwiązanym przez Kanta problemie stosunku *homo noumenon* i *homo phaenomenon*”⁵⁴. Schmid przyznaje zresztą Winterowi rację w tym, iż Cohen nie wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem *homo phaenomenon*. Niezależnie jednak od wszelkich wątpliwości warto pamiętać, że trzecia antynomia Kanta wymaga do swego rozwiązania tego rozróżnienia, natomiast sam Cohen pisze: „Etyka, która ugruntowuje się w teorii doświadczenia, nie może zrezygnować z celu ostatecznego”⁵⁵.

Etyka jest nauką i kwestia ta nie podlega żadnej dyskusji, zwłaszcza dla Cohena. W roku 1877, w pierwszym wydaniu

⁵² I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. J. Gałeczki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986, s. 53. Peter A. Schmid, kiedy odwołuje się do tego fragmentu, interpretuje go następująco: „Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen [Philosophie]”. Zob. P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 163. Schmid mówi więc o filozofii teoretycznej i praktycznej, choć fragment w oryginale jest niejasny: „Das, was diese *a priori* und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt”. I. Kant: *Kritik der Urtheilskraft*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1913, s. 196.

⁵³ Zob. P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 165. Por. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 442.

⁵⁴ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 442.

⁵⁵ KBE A, 250 (KBE B, 283–284).

Kants Begründung der Ethik, notuje: „Określenia czystej etyki są odniesione do człowieka, powinność jest przydatna człowiekowi i jego chceniu. Ale niezależnie od tego nieuchronnego odniesienia należy określić pojęcie i zadanie czystej etyki”⁵⁶. W wydaniu z roku 1910 występuje nieco zmodyfikowana wersja, kiedy Cohen zauważa: „Określenia czystej etyki są z góry odniesione do człowieka, powinność jest skierowana do człowieka i jego chcenia. Ale niezależnie od tego nieuchronnego odniesienia należy metodycznie uchwycić i określić zadanie tego, co moralne, pojęcie i zadanie czystej etyki”⁵⁷. W roku 1904, kiedy publikuje Cohen po raz pierwszy *Ethik des reinen Willens*, charakteryzuje etykę na kilka sposobów:

- etyka jest „logiką pozytywną nauk humanistycznych”⁵⁸,
- „Zatem *Ethik des reinen Willens* musi się stać nauką o pryncypiach filozofii prawa i państwa”⁵⁹,
- „Etyka, jako nauka o człowieku, staje się centrum filozofii”⁶⁰,
- „przedmiotem etyki jest człowiek”⁶¹,
- „Jako nauka o człowieku, etyka jest nauką o pojęciu człowieka”⁶².

Jednocześnie w wykazie sporządzonym na podstawie książki Cohena brak analogii do poznania, na którą zwraca uwagę Günter Figal. „Analogicznie więc do wytworzenia przedmiotu poznania na podstawie praw matematyki powinien zostać wytworzony przedmiot etyki na podstawie praw prawoznawstwa”⁶³. Jest to o tyle interesujące, że na pytanie o przedmiot etyki pada odpowiedź, iż jest nim działanie, działanie zaś ma swe źródło w skłonności (*Tendenz*). Wola bowiem, zanim zacznie działać, jest możliwa do określenia jako skłonność, ponieważ „czyste źródło afektu znajduje Co-

⁵⁶ KBE A, 10.

⁵⁷ KBE B, 11.

⁵⁸ ErW A, V (ErW B, VII). Por. ErW A, 62 (ErW B, 65); LrE A, 37 (LrE B, 41); LrE A, 218 (LrE B, 253); LrE A, 518 (LrE B, 607). Zob. też KBE B, 390.

⁵⁹ ErW A, V (ErW B, VII). Zob. przypis 19.

⁶⁰ ErW A, 1 (ErW B, 1).

⁶¹ ErW A, 2 (ErW B, 2).

⁶² ErW A, 3 (ErW B, 3).

⁶³ G. Figal: *Recht und Moral bei Kant, Cohen und Benjamin*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 171.

hen w »skłonności« i »dążeniu«⁶⁴. Z tego też powodu jednym z naczelných pojęć filozofii Cohena staje się pojęcie ruchu (*Bewegung*), co stawia go w jednym rzędzie z największymi myślicielami dziewiętnastego wieku, którzy ten problem pojmowali, a mianowicie z Heglem i Trendelenburgiem⁶⁵.

Etyka, będąc nauką o człowieku bądź o pojęciu człowieka, jest zarazem nauką o społeczeństwie, co kieruje Cohena w stronę stanowiska, jakie reprezentował Friedrich Albert Lange, i stanowi kontynuację jego badań. W związku z tym Cohen podkreśla, że określenie „człowiek” zawiera dwuznaczność, która sprowadza się do pytania: czy chodzi o pojedynczego człowieka, czy też o wielu ludzi, o liczbę pojedynczą, czy też mnogą?⁶⁶ Odpowiedź na tak postawione pytanie jest ważna ze względu na właściwy przedmiot etyki, gdy bowiem pojawiają się pojęcia „większość” (*Mehrheit*) i „ogół” (*Allheit*), wówczas Cohen podkreśla, że „większość przechodzi w ogół”⁶⁷. Oczywiście, pytanie o zainteresowanie społeczeństwem, pomijając już odwołanie się do koncepcji Langego, która została określona mianem socjalizmu etycznego⁶⁸, wymaga wskazania zasady organizującej tę kwestię. Z jednej bowiem strony Cohen zauważa: „Oprócz historii przyrody istnieje historia człowieka, w państwie i prawie, w obyczaju i religii; dlatego oprócz przyrodoznawstwa musi istnieć historia ducha, obyczajów, ludzkości (*Menschheit*). Wolność jako pryncypium indywidualności jest ideą ludzkości, ideą moralności; a więc także pryncypium poznania nauk humanistycznych”⁶⁹. Z drugiej natomiast – takie ujęcie problematyki ma swe źródło, jak wskazuje Harry van der Linden, w sformułowaniu imperatywu kategoryczne-

⁶⁴ C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 121. Por. G. Figal: *Recht und Moral bei Kant, Cohen und Benjamin...*, s. 171.

⁶⁵ Zob. H. Mayerhofer: *Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“*. Wien 2004.

⁶⁶ Zob. ErW A, 4 (ErW B, 4).

⁶⁷ ErW A, 4 (ErW B, 4).

⁶⁸ Zob. H. Holzhey: *Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung*. In: *Ethischer Sozialismus...*, s. 7–38; H. Lübbe: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*. 2. Aufl. München 1974, s. 83–123; A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 233–242.

⁶⁹ KBÄ, 133. Zob. P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 140–154.

go⁷⁰. Problemem jest jedynie kolejność sformułowań imperatywu, dlatego warto się im przyjrzeć.

Immanuel Kant imperatyw sformułował trzy razy. Najbardziej znaną wersją imperatywu kategorycznego jest pierwsza: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁷¹. To sformułowanie ważne jest również dlatego, że jako jedno z trzech zostało powtórzone w *Krytyce praktycznego rozumu*, w której Kant notuje: „Postępuj tak, aby maksyma twojej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”⁷². Zostało powtórzone, ponieważ *Krytykę praktycznego rozumu* opublikowano w roku 1788, a *Uzasadnienie metafizyki moralności* – trzy lata wcześniej (1785).

Drugie sformułowanie imperatywu, które okazuje się kluczowe w świetle etycznego socjalizmu, brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁷³. Na ten fakt Cohen zwraca uwagę już w roku 1896, kiedy po raz pierwszy publikuje *Einleitung mit kritischem*

⁷⁰ Zob. H. van der Linden: *Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants*. Übers. von P.A. Schmid. In: *Ethischer Sozialismus...*, s. 146.

⁷¹ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Przejrzał R. Ingarden. Warszawa 1984, s. 50. W oryginale czytamy: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde”. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.)..., s. 421.

⁷² I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 53. W oryginale czytamy: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne”. I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1913, s. 30.

⁷³ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 62. W oryginale czytamy: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst”. Idem: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten...*, s. 429.

Nachtrag. Podkreśla tam, że ani Lange, ani Ferdinand Lassale (1825–1864) nie docenili tej zasługi Kanta. Pierwszy dlatego, że ograniczył się do *Krytyki czystego rozumu*, drugi natomiast z tego powodu, że „socjalizm sprowadził do Fichtego”⁷⁴.

Trzecie wreszcie sformułowanie brzmi następująco: „Z tego wynika trzecia praktyczna zasada woli jako najwyższy warunek jej zgodności z powszechnym praktycznym rozumem, mianowicie idea woli każdej istoty rozumnej jako woli powszechnie prawodawczej”⁷⁵. Tu rodzi się problem, gdyż wcześniej – na stronie 51 – Kant pisze: „[...] postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”⁷⁶.

W tym świetle kwestia kolejności sformułowań imperatywu nie jest jednak taka prosta, na co zwraca również uwagę Piotr Chojnacki⁷⁷. Okazuje się bowiem, że ważne dla socjalizmu etycznego sformułowanie drugie Kant umieszcza raz na drugim, raz na trzecim miejscu. Dlatego Harry van der Linden postrzega to sformułowanie imperatywu kategorycznego jako trzecie⁷⁸, gdy tymczasem Eggert Winter mówi w tym kontekście o drugim sformułowaniu⁷⁹. Chojnacki podkreśla, że sformułowanie to „jasno i stanowczo proklamuje człowieczeństwo jako cel samoistny; podnosi zdecydowany protest przeciw poniżeniu człowieka do roli wyłącznie środka, jakiejś rzeczy, którą zwykło się w obrocie gospodarczym uważać za

⁷⁴ EmkN A, LXVI (EmkN B, 525; EmkN C, 113).

⁷⁵ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 62. W oryginale czytamy: „[...] hieraus folgt nun das dritte praktische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens”. Idem: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten...*, s. 431.

⁷⁶ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 51. W oryginale czytamy: „[...] handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte”. Idem: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten...*, s. 421.

⁷⁷ Zob. P. Chojnacki: *Etyka Kanta i etyka socjalizmu*. Tłum. C. Tarnogórski. W: P. Chojnacki: *Wybór pism*. Wybór i opracowanie M. Szyszkowska, C. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 259.

⁷⁸ Zob. H. van der Linden: *Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants...*, s. 146.

⁷⁹ Zob. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 269.

towar”⁸⁰. Ze względu na jasność wyводу trzeba arbitralnie rozstrzygnąć między stanowiskiem van Lindena i Wintera. Okazuje się, że jest to jednak drugie sformułowanie – zgodnie z tezą Wintera – autorem zaś jest sam Cohen, który odwołuje się do niego w swej książce⁸¹.

Etyka nastęcza jednak mimo wszystko pewnych kłopotów, gdyż – jak zauważa Franz P. Lindheimer – „ustalona naukowa etyka na sposób matematycznego przyrodoznawstwa nie istnieje”⁸². Wprawdzie Lindheimer publikuje swe dzieło w roku 1900, ale nadal pozostaje kłopot w świetle *Ethik des reinen Willens*. Mimo to etyka musi odeprzeć inne nauki, a mianowicie te, które odwołują się do biologicznego pojęcia człowieka, to znaczy psychologię, fizjologię i antropologię. Cohen odrzuca psychologię ze względu na to, że „ogół leży przecież całkowicie poza jej granicami”⁸³. Co więcej, problem z uznaniem naukowego charakteru psychologii polega na tym, że psychologia „wychodzi od indywiduum i wyczerpuje się w indywiduum”⁸⁴. Etyka nie może tak czynić, nie może się odwołać do indywiduum, a więc tym samym nie może swoją podstawą uczynić psychologii. Cohen jednak daje wyraz przekonaniu, że nie może tego uczynić także socjologia, a w tym wypadku powodem jest fakt, że najwyższym prawem socjologii jest prawo rozwoju⁸⁵. Peter A. Schmid stawia w związku z tym pytanie o zasadność ugruntowania etyki w logice, skoro „określenie przedmiotu logiki jest usprawiedliwione tylko z wewnętrznego stanowiska logiki”⁸⁶. Wyjaśnienie polega, jego zdaniem, na odwołaniu się do stawianych przez Kanta pytań – co mogę wiedzieć?, co powinienem czynić?, na co wolno mi mieć nadzieję? oraz czym jest człowiek?⁸⁷ – z jednej strony pokazujących system filozofii, natomiast z drugiej – akcen-

⁸⁰ P. Chojnacki: *Etyka Kanta i etyka socjalizmu...*, s. 259–260.

⁸¹ Zob. KBE A, 193–196 (KBE B, 221–224).

⁸² „Eine feststehende wissenschaftliche Ethik in der Art der mathematischen Naturwissenschaft giebt es nicht”. F.P. Lindheimer: *Beiträge zur Geschichte und Kritik der Neukantischen Philosophie*. Erste Reihe: Hermann Cohen. Bern 1900, s. 47.

⁸³ ErW A, 11 (ErW B, 12).

⁸⁴ ErW A, 16 (ErW B, 17).

⁸⁵ Zob. ErW A, 38 (ErW B, 40).

⁸⁶ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 28.

⁸⁷ Zob. I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005, s. 37.

tujących właśnie w owych pytaniach, że wszystkie odwołują się do człowieka. „Pokazuje się więc – pisze Peter A. Schmid – że już logika ma do czynienia z człowiekiem, a mianowicie z jego poznaniem”⁸⁸. Co więcej, jak wskazuje to jeszcze wyraźniej Pierfrancesco Fiorato, „problematyka ciągłego ograniczania ugruntowywania poznania stanowi wyraźny dowód tej refleksji dotyczącej ludzkiego uwarunkowania poznania”⁸⁹. Zatem już poznanie pokazuje, pomimo swej jednostronności, zachowując proporcje, antropologiczny charakter. Jest poznaniem ludzkim, poznaniem będącym aktem człowieka, chociaż przecież nie aktem ujmowanym z perspektywy człowieka. Oczywiście, problem tkwi w tym, jak poznanie rozumieją przedstawiciele szkoły marburskiej. Dla etyki ma to takie konsekwencje, że ostatecznie „czysta wola jest wolą moralnego rozumu; musi się ona stać wolą rodzaju ludzkiego”⁹⁰, a ponadto – że ostatecznie ugruntowanie etyki dokonuje się w samoświadomości. „Pojęcie samoświadomości – pisze urodzony w miejscowości Władysławów (Litwa) Cemach Feldstein (1884–1944) – zawiera rozwiązanie i zadanie: wymaga ono nieustannego rozwoju, pogłębiania i rozszerzania samoświadomości”⁹¹.

Wspomnieć trzeba by o jeszcze jednym ważnym elemencie, na który zwraca uwagę Francesca Albertini. „Można rozpoznać radykalną zmianę w *Ethik des reinen Willens* w porównaniu z *Logik der reinen Erkenntnis*: centralna pozycja bytu, odniesiona do aktywności poznawczej myślenia, zostaje zastąpiona centralną pozycją działającego Ja”⁹². Owo działające Ja z konieczności odsyła do koncepcji Johanna Gottlieba Fichte’go, w której przeciwieństwem Ja jest nie-Ja. Cohen natomiast podkreśla, że nie-Ja może być rozumiane tylko „jako pojęcie-źródło Ja”⁹³. Tym samym dochodzi do punktu, który okaże się w niedalekiej przyszłości kluczowy dla Martina Bubera (1878–1965), a mianowicie do punktu, w którym Fichte’ańska

⁸⁸ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 29.

⁸⁹ Ibidem. Por. P. Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*. Würzburg 1993.

⁹⁰ ErW B, XIII.

⁹¹ C. Feldstein: *Cohens Begründung der Ethik. Erster Theil: Methode und Prinzipien*. Breslau 1914, s. 77.

⁹² F. Albertini: *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*. Würzburg 2003, s. 39.

⁹³ „[...] als Ursprungsbegriff des Ich”. ErW A, 198 (ErW B, 208).

opozycja Ja – nie-Ja zostaje zastąpiona opozycją Ja – Ty. Cohen jest bowiem przekonany, że „nie-Ja może się odnosić tylko do pojęcia człowieka, jako tego, w którym jedynie Ja może mieć swe źródło”⁹⁴. Tak oto Cohen dochodzi do podstawowych pojęć filozofii dialogu, a mianowicie do pojęć „Ty” oraz „bliźni”. Warto zwrócić też uwagę, że Cohen posługuje się tu terminem *Nebenmensch* zamiast zwyczajowego *Nächste*. Albertini podkreśla w związku z tym, że dwumian Ja – Ty stanowi dla Cohena rozwinięcie Fichteńskiego Ja – nie-Ja⁹⁵. Całą sytuację między Ja i Ty Cohen tłumaczy w następujący sposób (dłuższy fragment zdaje się tu uzasadniony): „Do tychczas nie-Ja wydawało się tylko innym (*Andere*) niż Ja. Nie jako coś innego, lecz jako inny. Ale przecież Ja musiało doznać zmiany, aby stać się samoświadomością. Identyczność samoświadomości wydaje się jednak umniejszona wskutek tego, że taka zmiana musi być przyjęta, doznana. Umowa usuwa ową nieufność i obawę; rozwiewa pozór obcego od innego. Umowa jest roszczeniem; roszczeniem prawa, które rości sobie pretensję do innego. Takie roszczenie prawa, przynajmniej jako roszczenie sądu, stanowi przecież działanie prawne w ogóle (*actio*). Umowa czyni więc z roszczenia rozmowę. I dlatego w Ty inny przemienia się w Ja. Ty nie jest On. On byłby innym. On naraża się na niebezpieczeństwo bycia rozważanym także jako Ono. Ty i Ja należą po prostu do siebie. Ja nie mogę powiedzieć Ty, bez odniesienia ciebie do mnie; bez połączenia w tej relacji ciebie z Ja”⁹⁶. Przy okazji pojawia się kwestia zależności między poznaniem i miłością, którą Cohen odnosi do języka hebrajskiego, kiedy pisze: „W wyrażeniu hebrajskim poznawać oznacza jednocześnie kochać. Zatem tym bardziej kochać znaczy jednocześnie poznawać. Miłość zrodziła bliźniego”⁹⁷.

Problem socjalizmu jest dla szkoły marburskiej kluczowy ze względu na koncepcję Langego, ale dla Cohena stanowi również konsekwencję namysłu nad przedmiotem etyki. Przedmiotem tym jest człowiek, choć wiąże się to ściśle

⁹⁴ ErW A, 199 (ErW B, 209).

⁹⁵ F. Albertini: *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen...*, s. 41.

⁹⁶ ErW A, 235 (ErW B, 248).

⁹⁷ ErW A, 205 (ErW B, 216).

z próbą zdefiniowania dobra. Co więcej, Henning Günther dostrzega tu związek z filozofią religii; pisze: „Cohen filozofia religii może być odczytana jako udana próba udowodnienia biblijnego pochodzenia socjalizmu”⁹⁸. Cohen odwołuje się do Kanta i jego „paradoksu metody”, który polega na tym, że „pojęcie dobra i zła musi być określane nie przed prawem moralnym (którego nawet podstawę musiałoby ono, jak na pozór się zdaje, stanowić), lecz [dopiero] tylko (jak też tutaj się czyni) po nim i przez nie”⁹⁹. Sam Cohen mówi, że „pojęcie dobra i zła nie leży u podstaw prawa moralnego, ale musi być raczej określone na jego podstawie”¹⁰⁰. Podkreśla to w drugim wydaniu *Kants Begründung der Ethik*, kiedy pisze: „Z analitycznego pojęcia czystej woli należy wyprowadzić sformułowanie prawa moralnego”¹⁰¹. Piotr Chojnacki w swej pracy doktorskiej uwyrażnia relację między socjalizmem w ujęciu Kanta oraz marksistów. „Etyka Kanta traktuje o powinności bądź idei praktycznej, podczas gdy socjalizm Marksowsko-Engelsowski bada doświadczenie społeczne. Zatem etyka Kantowska ma się do socjalizmu Marksowsko-Engelsowskiego jak idea do doświadczenia. [...] Można więc analogicznie powiedzieć, że etyka Kantowska bez socjalizmu jest pusta, a socjalizm bez etyki Kanta jest ślepy. To sformułowanie znajdziemy u innych »kantyzujących« socjalistów, którzy są dosyć blisko szkoły marburskiej”¹⁰².

Sprawa jest niezwykle złożona i można ją traktować w kategoriach ewolucji neokantyzmu marburskiego. Na początku roku 1865 Friedrich Albert Lange opublikował wielokrotnie wznawianą książkę poświęconą kwestii robotniczej¹⁰³, a rok

⁹⁸ H. Günther: *Philosophie des Fortschritts...*, s. 98.

⁹⁹ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 105. Por. I d e m: *Kritik der praktischen Vernunft...*, s. 63.

¹⁰⁰ KBE A, 168 (KBE B, 194).

¹⁰¹ KBE B, 188.

¹⁰² P. Chojnacki: *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. Darstellung und Kritik*. Fribourg 1924, s. 85. Fragmenty pracy zostały przetłumaczone na język polski (zob. I d e m: *Etyka Kanta i etyka socjalizmu...*, s. 230–321), ale bez przytoczonego fragmentu.

¹⁰³ F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. Duisburg 1865.

później słynną *Geschichte des Materialismus...*¹⁰⁴. W rozprawach tych ujawniają się polityczne sympatie Langego, choć trudno uznać jej autora za prekursora socjalizmu etycznego. Za prekursorów uznaje się Cohena, Paula Natorpa, a także Leonarda Nelsona. W roku 1896 Cohen opublikował piąte wydanie *Geschichte des Materialismus...*, które – o czym była już mowa – zaopatrzył po raz pierwszy w *Einleitung mit kritischem Nachtrag*. Ujawnił tam kilka istotnych dla rozumienia socjalizmu kwestii, które następnie rozwijał w swej doktrynie etyczno-społecznej:

- „Socjalizm ma rację, jeśli jest ugruntowany w idealizmie etyki. A idealizm etyki go ugruntował [ale sam pozbawia się racji, w racji zasadniczej sprzeczności, gdy tylko staje się rzecznikiem materializmu]”¹⁰⁵.
- Kant „jest prawdziwym i rzeczywistym twórcą niemieckiego socjalizmu”¹⁰⁶.
- „Socjalizm stał się nazwą, która ma dwojaką historię użycia: po pierwsze, należy on do języka prawniczego; po drugie jednak – także do dziedziny napomnień (*Mahnworte*). Znajduje się on na granicy świata zmysłowego i ponadzmysłowego; ponieważ w obszarze pojęć prawnych samo słowo stało się napomnieniem. Takie znaczenie ma termin »społeczność« (*Gesellschaft*)”¹⁰⁷.

Pierwsze wydanie *Einleitung mit kritischem Nachtrag* doczekało się recenzji w następnym roku, opublikowanej na łamach pierwszego tomu czasopisma „Kant-Studien”. Jej autorem był wywodzący się ze szkoły marburskiej Karl Vorländer (1860–1928)¹⁰⁸, który w roku 1911 opublikował systematyczne studium poświęcone Kantowi i Marksowi¹⁰⁹. Dodać zresztą trzeba, że problem socjalizmu etycznego wiąże się w czasach Cohena ze sporem rewizjonistycznym (*Revisionismusstreit*), którego autorem jest Eduard Bernstein (1850–1932), autor

¹⁰⁴ F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn 1866.

¹⁰⁵ EmkN A, LXV (EmkN B, 524; EmkN C, 112). Dopisek w nawiasach kwadratowych znajduje się tylko w wydaniu trzecim.

¹⁰⁶ EmkN A, LXV (EmkN B, 524; EmkN C, 112).

¹⁰⁷ EmkN A, LXVI (EmkN B, 525; EmkN C, 113).

¹⁰⁸ K. Vorländer: *H. Cohen. Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Langes Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage*, 64 S. Leipzig, J. Baedeker. 1896. „Kant-Studien” 1897, Bd. 1, s. 268–272.

¹⁰⁹ K. Vorländer: *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Tübingen 1911.

opublikowanej w roku 1899 książki, poświęconej założeniom socjalizmu i zadaniom socjaldemokracji¹¹⁰. Zasluga Bernsteina polega na podjęciu dyskusji z marksizmem, a kluczem do uchwycenia różnic staje się filozofia dziejów. Helmut Holzhey odwołuje się do dyskusji toczącej się w kwestii znaczenia neokantyzmu marburskiego dla ukształtowania się niemieckiego socjalizmu¹¹¹. Szczególne znaczenie przypisuje on *Einleitung mit kritischem Nachtrag* Cohena z roku 1896, a ponadto przypomina Holzhey fakt, że w tym samym roku ukazała się praca Rudolfa Stammlera (1856–1938). Stammler to prawnik utożsamiany ze szkołą marburską¹¹², co znajduje wyraz w tezie filozofa prawa Fritza Berolzheimerera (1869–1920), który stwierdza: „Pozostając pod wpływem H. Cohena i Natorpa, jest Stammler neokantystą”¹¹³. Praca dedykowana Paulowi Natorpowi podejmuje problem z zakresu filozofii dziejów, choć czyni to z perspektywy materializmu¹¹⁴. Tak oto analiza dochodzi do styku etyki z filozofią prawa, o której będzie mowa w dalszej części pracy.

Hermann Cohen już w *Einleitung mit kritischem Nachtrag* odwołuje się do pojęcia *societas* – przede wszystkim jednak odwołuje się do prawa. Podkreśla wprawdzie, że pojęcie występuje już w prawie rzymskim, a nawet w stoicyzmie, ale doskonałą postać przybrało w wieku siedemnastym, kiedy przerodziło się w pojęcie *societas gentium* bądź *societas humana*¹¹⁵. To każe odnieść się do problemu socjalizmu, który może być rozumiany jako:

– socjalizm mesjanistyczny (w filozofii dziejów),

¹¹⁰ E. Bernstein: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1899.

¹¹¹ Zob. H. Holzhey: *Neukantianismus und Sozialismus...*, s. 7–8.

¹¹² Wprawdzie Stammler urodził się w oddalonym od Marburga o około 40 kilometrów Alsfeld, ale studiował w Gießen i Leipzig. W latach 1882–1884 był profesorem nadzwyczajnym w Marburgu i w tym okresie zaprzyjaźnił się z Paulem Natorpem. Następnie w latach 1884–1885 był Stammler profesorem nadzwyczajnym w Gießen, a w latach 1885–1916 profesorem zwyczajnym w Halle.

¹¹³ F. Berolzheimer: *System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. Bd. 2: *Die Kulturstufen der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. München 1905, s. 416.

¹¹⁴ R. Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896.

¹¹⁵ Zob. EmkN A, LXVI–LXVII (EmkN B, 525–526; EmkN C, 113–114).

- socjalizm etyczny (przedstawiający człowieka jako cel sam w sobie),
- socjalizm stowarzyszeniowy (społeczeństwo a państwo)¹¹⁶.

Helmut Holzhey jest przekonany, że Cohen reprezentuje każdy z wymienionych typów socjalizmu, ale też każdy z nich generuje swoiste problemy. Cohenowskie ujęcie socjalizmu, którego rozumienie opiera się na filozofii dziejów, podejmuje przede wszystkim Peter A. Schmid w książce, w której – zgodnie z tytułem – etyka zostaje potraktowana jako hermeneutyka. Dzieje się tak dlatego, że prawo moralne stanowi pewien horyzont działania człowieka, horyzont, który pozwala ludzkie rzeczy ująć jako ludzkie. Autor podkreśla, że hermeneutyka nie stanowi tu określenia metody w znaczeniu, jakie nadaje mu filozofia hermeneutyczna, i pisze: „Etyka Cohena nie postępuje hermeneutycznie, raczej decydująca pozostaje metoda transcendentna”¹¹⁷. Problem socjalizmu etycznego jest kluczowy i występuje już w *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, choć ukazuje pewną ewolucję myślenia Cohena – o czym dalej. Przy okazji owej ewolucji ujawnia się antynomia społeczeństwo – państwo¹¹⁸. Z kolei problem socjalizmu stowarzyszeniowego odsyła do filozofii prawa.

Fundamentalne znaczenie ma socjalizm etyczny, który – o czym była już mowa – odwołuje się do drugiego sformułowania imperatywu kategorycznego. W *Einleitung mit kritischem Nachtrag* Cohen precyzuje znaczenie tego imperatywu dla zrozumienia socjalizmu i pisze: „Cel sam w sobie wytwarza i określa pojęcie osoby, podstawowe pojęcie etyki. Sam środek jest rzeczą, która jako rzecz obrotu gospodarczego jest towarem. Dlatego robotnik nigdy nie może być rozliczony tylko jako towar, także nie dla wyższych celów rzekomego bogactwa narodowego; musi być rozpatrywany i traktowany »zawsze zarazem jako cel«. To odróżnienie celu od środka, celu samego w sobie od samego środka jest tak agresywnie wyraźne, da się przecież zrozumieć, że popadło w zapomnienie, mogło zostać cofnięte względem innych określeń prawa moralnego: najpierw zostało ono wzięte z teleologii, a ta była ciągle zbrojownią reakcji, niejasności i dwuznaczności; następnie zrównanie celu samego w sobie z dawnym metafizycznym celem ostatecznym

¹¹⁶ Zob. H. Holzhey: *Neukantianismus und Sozialismus...*, s. 20–33.

¹¹⁷ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 175.

¹¹⁸ Zob. ErW A, 74–75 (ErW B, 79).

odebrało charakter osobowy i odcisnęło teologiczny. W ten sposób mogła zostać tu zapoznana dyspozycja socjalizmu¹¹⁹. Ciekawostka polega na tym, że fragment ów w takim kształcie został zamieszczony dopiero w wydaniu trzecim (1914), nieco inaczej zaś brzmi w wydaniu pierwszym (1896) oraz drugim (1902). Nie odgrywa to jednak istotnej roli w rozumieniu przytoczonego fragmentu. Tym, co uderza w zaprezentowanym fragmencie, jest odwołanie się do robotnika, który „nie może być nigdy rozliczony tylko jako towar, także nie dla wyższych celów rzekomego bogactwa narodowego; musi być rozpatrywany i traktowany »zawsze zarazem jako cel«”. Właśnie od tej kwestii rozpoczyna się spór o socjalizm i jego rozumienie, a mając to na względzie, Hermann Lübke zauważa: „Etyka neokantowska jest w swych konsekwencjach etyką polityczną niemarksistowskiego, idealistycznego socjalizmu”¹²⁰. Spór toczy się więc zarazem o rozumienie socjalizmu, a w ramach socjalizmu – o rozumienie roli przypisywanej człowiekowi. Słusznie zatem Peter A. Schmid podkreśla, że „człowiek w swej godności stanowi rozstrzygający punkt odniesienia wszelkich rozważań socjalizmu etycznego”¹²¹. Tym samym socjalizm etyczny ujawnia inną twarz niż socjalizm realny, bliżej mu do tak zwanego *Kathedersozialismus*¹²², albowiem łączy go z nim niechęć do rewolucjonizmu.

Na plan pierwszy w rozważaniach Cohena wysuwa się więc problematyka osoby, a już w pierwszym wydaniu *Kants Begründung der Ethik* podkreśla rozumność osoby, kiedy odwołuje się do Kanta piszącego: „Podstawą tej zasady jest to, że natura rozumna istnieje jako cel sam w sobie”¹²³. Jednocześnie

¹¹⁹ EmkN C, 113.

¹²⁰ H. Lübke: *Politische Philosophie in Deutschland...*, s. 111.

¹²¹ P. A. Schmid: *Ethischer Sozialismus*. „Rote Revue. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur” 1994, Bd. 72, H. 3, s. 9.

¹²² Była to grupa ekonomistów – m.in. Rudolf von Gneist (1816–1895), Gustav von Schmoller (1838–1917), Lujo Brentano (1844–1931), brat Franza Brentana, czy Werner Sombart (1863–1941) – próbujących znaleźć trzecią drogę między marksistowskim ujęciem socjalizmu a liberalizmem. Z tego też powodu jednym z ich głównych przeciwników był liberał Heinrich Bernhard Oppenheim (1819–1880), który w roku 1872 opublikował polemikę z ich stanowiskiem. Zob. H. B. Oppenheim: *Der Katheder-Sozialismus*. Berlin 1872.

¹²³ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 62. Por. KBE A, 195 (KBE B, 222).

podkreśla Cohen wartość osoby ludzkiej, gdy powołuje się na Kanta, który w *Krytyce praktycznego rozumu* zauważa, że „w porządku celów człowiek (a wraz z nim każda rozumna istota) jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez Boga) traktowany jedynie jako środek, nie będąc zarazem sam przy tym celem, że więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte”¹²⁴. Jednocześnie Cohen stwierdza, że „formuła imperatywu kategorycznego da się zatem wyrazić jako »pryncypium człowieczeństwa«”¹²⁵. W następnej kolejności podkreśla świętość prawa moralnego w odniesieniu do świętości osoby – odwołuje się przy tym do Kanta i pisze: „Prawo moralne jest święte (nietykalne). Człowiekowi wiele wprawdzie brakuje do świętości, ale człowieczeństwo w jego osobie musi być dla niego święte”¹²⁶. Widać zatem, że etyka Cohena – pomimo metodologiczno-formalistycznych zawirowań – jest w stanie uchwycić to, co stanowi właściwy jej przedmiot, a mianowicie osobę. Trudność pojawia się jednak wówczas, gdy Cohen podkreśla, że „od początku osoba jest abstrakcją”¹²⁷. Niezależnie od tego w *Ethik des reinen Willens* wprowadza rozróżnienie między osobą prawną i osobą moralną. „Osoba prawna zostaje określona jako osoba moralna”¹²⁸. Cohen także tutaj odwołuje się do transcendentalizmu i podkreśla – o czym już wspomniano – znaczenie metody czystości. Uznaje, że metoda czystości odnosi się również do osoby. Jest to ważne dlatego, że metoda czystości służy do odróżnienia dwóch problemów, dwóch płaszczyzn rozumienia osoby, a mianowicie psychologicznej od etycznej. Dopiero dzięki tej metodzie dochodzi do ukonstytuowania się podmiotu etycznego, osoby moralnej, ale również podmiotu prawnego¹²⁹. Cohen zwraca ponadto uwagę na inny aspekt bycia osobą, kiedy pisze: „Osoba nie ma żadnej wartości; ma godność”¹³⁰.

¹²⁴ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 211.

¹²⁵ KBE A, 242. Por. KBE B, 264.

¹²⁶ KBE A, 289 (KBE B, 326). Por. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 144.

¹²⁷ ErW A, 218 (ErW B, 230).

¹²⁸ „Die juristische Person wird als moralische Person bezeichnet”. ErW A, 73 (ErW B, 78).

¹²⁹ Zob. ErW A, 91 (ErW B, 95).

¹³⁰ ErW A, 305 (ErW B, 322).

Odwołanie się Cohena do socjalizmu etycznego powoduje, że wprowadzie osoba uznawana jest za podmiot etyki, ale ważniejsza okazuje się idea człowieczeństwa. Takie rozumienie przedmiotu etyki wynika zresztą bardzo wyraźnie z tego sformułowania imperatywu kategorycznego, do którego Cohen się odwołuje. Idea człowieczeństwa oznacza dlań „najwyższy ograniczający warunek wszystkich subiektywnych celów”¹³¹, a formalizm prawa moralnego zostaje osłabiony przez fakt, że właściwym wyrazem powszechnego prawodawstwa jest „wspólnota autonomicznych celów”¹³². Mając jednak na uwadze problem idei człowieczeństwa, podkreśla już w *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, że „etyka wymaga wspólnoty wolnych osób i może ona ten system istot wydedukować z jej pryncypium autonomii”¹³³, przy czym problem autonomii w ujęciu Cohena jest komplikowany faktem, że autonomia pozwala stawiać pytanie o źródło prawa¹³⁴. W *Ethik des reinen Willens* pisze: „W porównaniu z ideą człowieczeństwa idea społeczeństwa, idea socjalizmu odnosi się do jednostkowej istoty człowieka; i dopiero w nim dopełnia się pojęcie człowieka. Pojęcie celu ostatecznego zostaje teraz wyjaśnione jako pojęcie celu samego w sobie”¹³⁵.

Postęp wiąże Cohen z socjalizmem i pisze: „W rzeczywistości jest nie tylko postępem nauki etycznej, lecz bezpośrednio także postępem kultury etycznej fakt, że pytanie o optymizm w naszym stuleciu, jeśli abstrahuje się od filozofii utrzymania, rozwiązał socjalizm”¹³⁶. Socjalizm etyczny dystansować się musi i dystansuje się od uproszczonych wizji socjalizmu, próbujących sprowadzić socjalizm do kwestii ekonomicznych. Mając to na względzie, Cohen podkreśla, że w jego czasach próbuje się postrzegać postęp moralny w świetle eudajmonizmu, i sam podejmuje polemikę z utożsamianiem socjalizmu etycznego z taką właśnie wizją eudajmonizmu. „Taka bezduszna tendencja śmie się demaskować pod postacią współczesnego zarzutu, że socjalizm jest kwestią żołądka (*Magenfrage*). Żołądek uczyniono tu symbolem eudajmonii.

¹³¹ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 65. Por. KBE A, 196 (KBE B, 224).

¹³² KBE A, 198 (KBE B, 227).

¹³³ EmkN A, LXI–LXII (EmkN B, 520; EmkN C, 108).

¹³⁴ Zob. ErW A, 302 (ErW B, 319).

¹³⁵ ErW A, 303 (ErW B, 320).

¹³⁶ KBE A, 327 (KBE B, 368).

Nie można dążyć do niczego lepszego jak zdrowie żołądka”¹³⁷. Podstawowa zatem różnica między socjalizmem w ujęciu Marksowskim a Cohenowskim polega na tym, że o ile Marks odwołuje się do Hegła, o tyle Cohen swoje analizy opiera na przekonaniu, że twórcą socjalizmu jest Kant. „Kant – zauważa Maria Szyszkowska – był pojmowany przez tę szkołę jako rzeczywisty twórca socjalizmu, w którym każdy będzie miał zagwarantowany jednakowy obszar wolności”¹³⁸.

Hermann Cohen ma oczywiście trudności z zaakceptowaniem ekonomicznej interpretacji socjalizmu, gdyż jego socjalizm ma charakter etyczny¹³⁹; jest wszakże skłonny przystać na to, że eudajmonizm kwestii żołądka można postrzegać pozytywnie: „Eudajmonizm kwestii żołądka nie oznacza nic innego jak troskę czystej etyki o energię życiową czystej woli i o czystość samoświadomości. Eudajmonizm ten stanowi przeciwieństwo egoizmu. Dlatego może i powinien łączyć się z socjalizmem”¹⁴⁰. Samoświadomość ma tu ważne znaczenie, ponieważ *de facto* jest ona podmiotem moralnym. Cohen utrzymuje, że świadomość rozwija się w działaniu, a o treści świadomości stanowi podmiot. Dlatego też powiada: „W samoświadomości należy ugruntować różnicę między myśleniem, jako myśleniem poznania, a czystym chceniem”¹⁴¹. Samoświadomość zostaje więc ulokowana w centrum problemu, staje się dla etyki tym, czym dla teorii poznania jest jedność świadomości. Tym samym, pozostając zresztą w zgodzie z Fichtem, Cohen pisze: „Jest to bowiem podstawowe pytanie etyki: czym jest samoświadomość?, albo więc: czym jest Ja? W jaki sposób należy określić źródło Ja, by z tego źródła można dojść do czystego wytworzenia pełnej, całej treści Ja?”¹⁴².

Rozważania zawarte w *Ethik des reinen Willens* kończą się podjęciem dwóch kwestii, na które zwyczajowo nie zwraca się uwagi w odniesieniu do filozofowania Cohena. Pierwszą kwestią jest idea Boga, która zajmuje Cohena szczególnie ze względu na jego wyznanie oraz wynikające z tego kłopoty. Całe życie bowiem zmagał się z wszechobecnym antysemityzmem,

¹³⁷ ErW A, 279 (ErW B, 295).

¹³⁸ M. Szyszkowska: *Teoria i filozofia prawa*. Warszawa 2008, s. 183.

¹³⁹ Zob. ibidem.

¹⁴⁰ ErW A, 280 (ErW B, 295).

¹⁴¹ ErW A, 193 (ErW B, 203).

¹⁴² ErW A, 198 (ErW B, 209).

czego dowodem są kłopoty z powołaniem do Marburga oraz brak powołań na inne niemieckie uniwersytety. Wydaje się zatem, że także z tego powodu warto zagadnieniom filozofii religii i Boga poświęcić osobny rozdział. Drugą kwestią jest teoria cnót, którą wielu interpretatorów pomija, a nawet jeśli tak się nie dzieje, to koncentrują się na książce opublikowanej później, poświęconej religii rozumu, a nie na *Ethik des reinen Willens*¹⁴³. Praca na temat religii rozumu ukazała się drukiem po raz pierwszy rok po śmierci Cohena, a jej kolejne wydanie – w roku 1929¹⁴⁴.

Hermann Cohen analizuje cnoty, odwołując się do tradycji greckiej, szczególnie do wyznawanego przez Sokratesa intelektualizmu etycznego, i w tym kontekście mówi o cnotcie usposobienia¹⁴⁵, która z kolei ma w założeniu aktywność oraz sprawność (*habitus*) jako elementy uzupełniające wiedzę. Analizując pojęcie cnoty, mówi Cohen o systemie cnót, który wiąże z pojęciem obowiązku w koncepcji Kanta. Ujęcie systemu cnót jest złożone ze względu na samoświadomość moralną, która może być indywidualna i powszechna, oraz z uwagi na afekty odgrywające tu istotną rolę. Naprawdę zaskakuje w teorii cnót to, że w etyce Cohena nie ma miejsca na pojęcie szczęścia¹⁴⁶. Następnie analizuje on cnotę w jej dwustopniowości, mającej swe źródła w „różnej podstawie afektu”¹⁴⁷, i wykazuje całą złożoność problematyki, odwołując się do rzymskiej zasady, którą po drugiej wojnie światowej przywołał wybitny filozof prawa związany ze szkołą badeńską Gustav Radbruch (1878–1949). Píše Cohen tak: „Wśród samych cnót jest spór. Jest to tragedia myślenia moralnego; należy znaleźć dla niej *katharsis*. Istnieje dawne powiedzenie: *summa ius summa iniuria*. Obowiązuje ono nie tylko w odniesieniu do prawa, lecz może także w odniesieniu do sprawiedliwości. A mądrość, czyż nie stanie się zarozumiałością,

¹⁴³ Zob. P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 234.

¹⁴⁴ H. Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß. 2. Aufl. Wiesbaden 1929. [Nachdruck: Darmstadt 1978].

¹⁴⁵ ErW A, 446 (ErW B, 471).

¹⁴⁶ Zob. P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 236.

¹⁴⁷ ErW A, 460 (ErW B, 487).

kiedy nie uświadomi sobie swoich granic?”¹⁴⁸. Cohen ponadto wskazuje konieczność odróżnienia cnót myślowych od cnót woli. W konsekwencji wyróżnia i analizuje następujące cnoty: prawdziwość i skromność, męstwo i wierność, sprawiedliwość i humanitarność. Konsekwencję opisuje P.A. Schmid, który zauważa: „Teoria cnót *Ethik des reinen Willens* kończy się spojrzeniem na idealnego, prawdziwie ludzkiego człowieka”¹⁴⁹.

W *Przedmowie* do drugiego wydania *Ethik des reinen Willens* z roku 1907 Cohen skarży się na słabą recepcję swej etyki sprzed trzech lat, która to recepcja jest porównywalna z nikłą recepcją jego logiki¹⁵⁰. Sprawa jest oczywiście bardzo złożona, gdyż w istocie brak zainteresowania etyką Cohena jest skutkiem braku zainteresowania jego teorią poznania, neokantowską odmianą filozofii Kantowskiej. Można uznać, że problemem neokantyzmu jest ograniczenie się do metody, co Hermann Lotze krytykował już w roku 1879, a więc wówczas, gdy neokantyzm marburski jeszcze się nie wykształcił. Krytykując powszechne w tamtym czasie oparcie filozofii na teorii poznania, Lotze pisze: „[...] zadania są zmuszone do znalezienia rozwiązania: ciągle ostrzenie noży jest jednak nudne, jeśli nie ma się nic do cięcia”¹⁵¹. Krytyka etyki Cohena jest wszechstronna¹⁵², a najlepszym przykładem trudności, jakie sprawia, jest fakt, że takie polityczne zainteresowanie filozofią moralności Cohena nie znalazło jakiegokolwiek oddźwięku wśród najbardziej samodzielnych i najbardziej znaczących jego uczniów, a mianowicie Ernsta Cassirera i Nicolaia Hartmanna. Pomijając problem recepcji w ogóle, warto się odwołać do tego, który uchodzi za największego krytyka etyki Cohena i Natorpa, a mianowicie do Josepha Kleina. Klein występuje

¹⁴⁸ ErW A, 461 (ErW B, 487). Formuła Radbrucha brzmi: „Lex iniustissima non est lex” i może być postrzegana jako zastosowanie przywołanej przez Cohena zasady.

¹⁴⁹ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 293.

¹⁵⁰ Zob. ErW B, XI.

¹⁵¹ H. Lotze: *System der Philosophie*. Theil 2: *Drei Bücher der Metaphysik*. Leipzig 1879, s. 15. Fragment ten wykorzystuje Heidegger bez odwołania się do Lotzego. Zob. M. Heidegger: *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt am Main 1993, s. 4. Por. M. Fischer: *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. Göttingen 2013, s. 159.

¹⁵² Zob. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 28–48.

z pozycji katolickich, a jego książka przygotowana w roku 1942 nie mogła się ukazać w takiej postaci, w jakiej jest obecnie znana¹⁵³. Klein musiał wyrzucić fragmenty dotyczące Cohena i dopiero w roku 1976 ukazała się ona w obecnym kształcie.

W punkcie wyjścia swoich rozważań wskazuje Klein fragment tekstu Richarda Müllera-Freienfelsa (1882–1949), który w swej książce poświęconej filozofii współczesnej zanotował nie tylko w odniesieniu do neokantyzmu, lecz także wszelkiej filozofii nauki: „Dlatego ogólny widok filozofii nauki w prawie wszystkich jej formach szczegółowych stanowi widok olbrzymiej, wielce wyrafinowanej skonstruowanej maszynierii, która swe koła kręci wkoło z wielką energią i stukotaniem, która jednak dostarcza zaskakująco mało pożytecznych produktów. Mieli się i mieli, ale jest bardzo mało ziarna między kamieniami. Wszyscy ci myśliciele wierzą, że przez konsekwentne myślenie o myśleniu mogą rozwiązać problemy świata, w przekonaniu że myślenie jakoś zawiera w sobie byt. Jest to postawa, która przypomina niekiedy owych indyjskich myślicieli, którzy wierzyli w rozwiązanie zagadki świata w przegłądaniu własnego pępka”¹⁵⁴.

Przytoczony fragment nie jest przypadkowy, gdyż Klein wysuwa pod adresem etyki Cohena kilka zarzutów. Po pierwsze, jest przekonany, że „Teoria doświadczenia nie może [...] zostać wprowadzona jako prawo (*Instanz*) względem możliwości etyki”¹⁵⁵. Po drugie, problemem jest ujęcie konkretnego człowieka, co wiąże się z systemowym charakterem filozofii. „Jednakże system – pisze Klein – toleruje jedynie etykę jako »naukę o pojęciu człowieka« i dlatego musi on odeprzeć pytanie o istnienie konkretnego człowieka”¹⁵⁶. Nieco dalej Klein zaznacza: „Nie można odpowiedzieć na pytanie o byt i powinność konkretnego człowieka rozważaniami dotyczącymi idealnego bytu i poczuciem ważności kategorii, a tym bardziej – tezami o możliwości pojęcia

¹⁵³ Tytuł opublikowanej wówczas dysertacji brzmiał: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Paul Natorps. Eine Kritik der Begründung des Sittlichen im methodischen Idealismus*.

¹⁵⁴ R. Müller-Freienfels: *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen*. Berlin 1923, s. 64.

¹⁵⁵ J. Klein: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps – eine Kritik des Neukantianismus*. Göttingen 1976, s. 96.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 101.

i prawidłowości”¹⁵⁷. Już to pokazuje, że problemem jest dla Kleina formalistyczny charakter etyki Cohena, co zresztą nie powinno dziwić z powodu perspektywy, z jakiej patrzy na jego etykę. Kleina krytyka etyki Cohena staje się przedmiotem analiz Eggerta Wintera¹⁵⁸ i Helmuta Holzheya¹⁵⁹. Wspólnym mianownikiem tej krytyki ujęcia Kleina jest przekonanie, że odwołuje się on do późnej twórczości Natorpa, która stanowi formę odstępstwa od filozofii Cohena.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 104.

¹⁵⁸ Zob. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 43–48.

¹⁵⁹ Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1..., s. 68–73.

Filozofia prawa

Problem filozofii prawa w szkole marburskiej ma ścisły związek z kwestią przynależności do szkoły Rudolfa Stammlera i w literaturze polskiej został gruntownie opisany przez Marię Szyszkowską¹. Kluczowa dla zrozumienia jest formuła, której Szyszkowska używa w tytule swej książki, a która opisuje paragraf 33. dzieła Stammlera z roku 1896, mianowicie *Naturrecht mit wechselndem Inhalte* (*Prawo natury o zmiennej treści*)². Warto jednak sobie uświadomić, od czego swe rozważania dotyczące filozofii prawa w ujęciu neokantystów szkoły marburskiej rozpoczyna Claudius Müller, który przypominając dzieje recepcji tej doktryny, podkreśla fakt, że w czasach narodowego socjalizmu wyrzucono z bibliotek pisma Żyda Hermanna Cohena i socjalisty Karla Vorländera³. Po wojnie pojawiła się w pracach z zakresu teorii marburskiej jedynie postać Stammlera, ale raczej w kontekście prac naukowych o charakterze awansowym niż rzetelnych analiz naukowych. Sytuację neokantowskiej filozofii prawa komplikuje również fakt, że w zakończeniu swej książki stanowiącej krytykę neokantowskiej filozofii prawa Erich Kaufmann (1880–1972), będący orędownikiem prawa natury, zauważa: „Abstrakcyj-

¹ M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.

² R. Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896, s. 184–188. Książka już w tytule wskazuje dwa istotne elementy życia społecznego, a mianowicie jego formę (prawo) oraz materię (gospodarka).

³ Zob. C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp*. Tübingen 1994, s. 2.

na, niezmysłowa, beztreściowa, racjonalna »czystość« została zinterpretowana jako metafizyczna i ponadzmysłowa czystość. Erozja i pozbycie się wszystkiego, co żywe, są ostatnim słowem. Teoria poznania bez pojęcia prawdy, psychologia bez duszy, prawoznawstwo (*Rechtswissenschaft*) bez idei prawa, formalna etyka usposobienia bez pojęcia moralności, nauki humanistyczne bez uczucia dla konkretnych duchowości są dziećmi epoki. Nigdzie trwałego punktu oparcia w bezbrzeżnych morzach pustych form i nierozwiązalnej od myślenia empirycznej rzeczywistości. W ten sposób, samemu sobie tego nie uświadamiając, neokantyzm stał się przeciwieństwem tego, czym chciał być: bezpośrednim prekursorem owego wątpliwego w samego siebie nastroju Spenglera (*Spengler-Stimmung*), najmłodszej choroby naszego ducha narodowego, ograbionego z metafizyki ducha⁴. Na marginesie warto dodać, że idzie Kaufmannowi o opublikowaną w latach 1917–1922 kluczową w kontekście cywilizacyjnym rozprawę Oswalda Spenglera (1880–1936) rozprawę *Zmierzch Zachodu*⁵.

Rudolf Stammler podejmuje problem prawa natury i wskazuje Hugona Grocjusza jako tego, który jako pierwszy prawo natury uchwycił w sposób niezależny od religii. „System prawny – stwierdza Stammler w odniesieniu do Grocjusza – chciał wyprowadzić z *natura hominis socialis ac rationabilis* i tak mocno go dowieść, że nikt bez przymusu nie mógłby zaprzeczyć twierdzeniom prawa natury; a ponadto podaje słynną wypowiedź, że owe twierdzenia mają ważność, nawet jeśli się przyjmie, że nie ma żadnego Boga”⁶. Zarazem jednak podkreślić trzeba, że ujęcie przez Stammlera prawa natury o zmiennej treści jest „wyrazem odejścia od koncepcji abso-

⁴ E. Kaufmann: *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft*. Tübingen 1921, s. 100.

⁵ O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Bd. 1: *Gestalt und Wirklichkeit*. Wien 1918; Bd. 2: *Welthistorische Perspektiven*. München 1922. Różnice datowań polegają na tym, że *Przedmowa do wydania pierwszego* sygnowana jest datą: grudzień 1917, a w ogóle pierwszy tom był skończony przed pierwszą wojną światową.

⁶ R. Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung...*, s. 170.

lutnego prawa naturalnego”⁷. Stanowisko Stammlera pozostaje zgodne z duchem kantyizmu, gdyż prawodawcą jest człowiek, forma jest niezmienna i jest nią powinność, natomiast zmienia się treść. Wycofanie się z absolutyzmu można więc postrzegać jako rezultat refleksji prawnej Stammlera, choć pozostaje on mimo wszystko na gruncie naturalnoprawnym, odmiennym od pozytywizmu prawniczego. Dlatego też Maria Szyszkowska pisze: „Prawo natury w ujęciu Stammlera nie jest normą postępowania, lecz ideałem, do zmierzania którego zobowiązani są prawodawcy”⁸. Natomiast w innym miejscu autorka nazywa koncepcję Stammlera gnozeologiczną teorią prawa natury i zauważa: „Prawo natury nazywa Stammler mianem »prawa słusznego« (*das richtige Recht*). Jest ono ideą formalną, wolną od niezmienniej treści charakteryzującej ontologiczne teorie prawa natury”⁹.

Hermann Cohen w poszukiwaniu źródeł prawa natury cofa się jeszcze dalej niż Stammler i wskazuje stoicyzm, pisząc: „W ten sposób w stoicyzmie natura stała się terminem na określenie tego, co źródłowe, wieczne, prawdziwe. I stoicyzm stał się filozofią rzymskiej jurysprudencji (*Jurisprudenz*)”¹⁰. Żeby jednak nie umknęła właściwa neokantyzmowi marburskiemu relatywizacja prawa, warto odwołać się do Stammlera, który w innym miejscu mówi: „Prawo natury jest prawem, które w swej treści odpowiada naturze. – Przy czym »naturę«, która występuje tutaj jako kryterium treści prawa, należy rozumieć dwojako: raz jako naturę człowieka, raz jako naturę prawa”¹¹. Tu więc pojawia się trudność w rozumieniu prawa natury. Trafnie ujmuje ją Jerzy Oniszczyk, który charakteryzując stanowisko Stammlera, zauważa: „Jego projekt nie proponuje żadnych zasad prawnonaturalnych, ma natomiast czysto formalny

⁷ J. Oniszczyk: *Filozofia i teoria prawa*. Wyd. 2. Warszawa 2012, s. 45.

⁸ M. Szyszkowska: *Teoria i filozofia prawa*. Warszawa 2008, s. 185.

⁹ M. Szyszkowska: *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*. Warszawa 1972, s. 87. Zob. także Eadem: *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*. Warszawa 1972.

¹⁰ ErW A, 64–65 (ErW B, 69).

¹¹ R. Stammler: *Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft*. In: *Systematische Rechtswissenschaft*. Hrsg. von R. Stammler u.a. Berlin–Leipzig 1906, s. IV.

wyraz. Poszukiwania tego neokantowskiego myśliciela cechuje relatywizm treściowy i stałość formy. W jego próbie pojawił się z jednej strony problem relatywizmu wywołany XIX-wiecznymi poszukiwaniami historycyzmu, zaś z drugiej myśl o trwałości ładu normatywnego¹². Istotnie, relatywizacja ukazuje się w kontekście punktu odniesienia treści prawa moralnego – człowiek bądź prawo – ale ważność i trwałość prawa moralnego nie podlegają dyskusji. Trwałość zawiera się zatem w formie prawa, co skutkuje oskarżeniem o formalizm.

Problem filozofii prawa w szkole marburskiej jest o tyle złożony, że w zasadzie nie pojawia się on przed rokiem 1896, a zatem cezurę stanowi książka Stammlera. Jedynym wyjątkiem jest *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, ale tekst ten – jak była już mowa – został po raz pierwszy zamieszczony w piątym wydaniu *Geschichte des Materialismus...* Langego pochodzącym właśnie z roku 1896. Cohen pisze tam tak: „W uznaniu ekonomiczno-prawnego prawa socjalizmu dokonał się gigantyczny postęp w świadomości powszechnej oświaty od czasu opublikowania trzeciego wydania *Arbeiterfrage* Langego”¹³. Dwie kwestie są interesujące. Po pierwsze, w wydaniu pierwszym i drugim *Einleitung mit kritischem Nachtrag* Cohen odwołuje się do właśnie opublikowanej książki Stammlera¹⁴, a nie czyni tego już w wydaniu trzecim. Po drugie, opublikowana po raz pierwszy w roku 1865 książka poświęcona kwestii robotniczej została wydana po raz drugi pięć lat później pod nieco zmodyfikowanym tytułem¹⁵, po raz trzeci zaś – dziesięć lat po wydaniu pierwszym¹⁶. Ta ostatnia edycja ukazała się w roku śmierci Langego, a zatem w rozumieniu autora miała charakter ostateczny. Istotna jest też zmiana objętości, gdyż w wydaniu pierwszym książka liczyła 196 stron, w drugim – 384 strony, a w trzecim – już 404 strony. Tym, co ważne, jest również fakt, że w pierwszym wydaniu *Kants Begründung der Ethik* (1877) tylko kilka razy Cohen posługuje się terminem „nauka prawa” (*Rechtslehre*) i nie przypisuje mu większej ważności, natomiast nie używa tam

¹² J. Oniszczyk: *Filozofia i teoria prawa...*, s. 275.

¹³ EmkN A, LXVII (EmkN B, 526; EmkN C, 115).

¹⁴ Zob EmkN A, LXIV (EmkN B, 523).

¹⁵ F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 2. umg. u. verm. Aufl. Winterthur 1870.

¹⁶ F.A. Lange: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umg. u. verm. Aufl. Winterthur 1875.

terminu „filozofia prawa”, który furorę robi dopiero w *Ethik des reinen Willens*. Claudius Müller zwraca jednak uwagę na będącą ugruntowaniem estetyki książkę, która ukazała się w roku 1889, a zatem siedem lat przed dziełem Stammlera, w której pojawia się termin „prawoznawstwo”¹⁷. Cohen analizuje tam naukę, potwierdzając, że wszystkie nauki są albo naukami o przyrodzie, albo o moralności, nauki humanistyczne zaś są naukami moralnymi, i stwierdza: „A także prawoznawstwo, które wznosi każdorazową rzeczywistość, w której idee moralne zyskują kształt, ze względu na warunki przyrody tamtych faktów i rzeczywistości jest skazane na empirię opisu przyrody, chociaż z drugiej strony i w swym podstawowym kierunku musi wytworzyć to, co wieczne, wieczne pogłębienie zadań moralnych, jako swoją treść”¹⁸.

Podejmując problem filozofii prawa, Cohen odwołuje się do samego Kanta. Jest bowiem przekonany, że właśnie w koncepcji Kanta brakuje nauki, która mogłaby stanowić podstawę filozofii praktycznej, tak jak matematyka stanowi podstawę filozofii teoretycznej. Cohen twierdzi, że Kant oddzielił naukę prawa od nauki o moralności i dla obydwu nauk poszukiwał metafizycznych podstaw. „To ostatnie może nie być mimo wszystko niecelowe, jeśli filozofia prawa jako dyscyplina musi się zajmować pełnym rozwojem i ewolucją problemów prawnych i pojęć prawnych. Jeśli jednak systematyczny związek filozofii prawa nie ma się ograniczać do logiki, jeśli ona raczej na każdym kroku ściera się z problemami i pojęciami etyki, to wiadomo, że na gruncie etyki filozofia prawa zostanie wzniesiona i potwierdzona mniej lub bardziej świadomie”¹⁹. Zatem ujawnia się tu ścisły związek etyki z prawem, czy też z filozofią prawa, nieustannie przez Cohena akcentowany.

Idąc tym tropem, Cohen podkreśla, że etyka stanowi ugruntowanie prawa²⁰, natomiast „organem praw jest rozum”²¹. Zarazem jednak ujawnia się tu historyczna zmiana. Cohen bowiem odwołuje się – co zresztą nie powinno dziwić w świetle wspomnianej wcześniej „formuły” Stammlera

¹⁷ Zob. C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 83.

¹⁸ KBÄ, 98–99.

¹⁹ ErW A, 63–64 (ErW B, 67–68).

²⁰ „Die Rechtswissenschaft bedarf der Ethik zu ihrer eigenen Grundlegung”. ErW A, 214 (ErW B, 225).

²¹ RV, 12.

ra – do sporu pomiędzy zwolennikami prawa natury a pozytywistami prawniczymi, podkreślając konieczność przededefiniowania pojęcia „prawo natury”. Owo przededefiniowanie prawa natury jest konieczne w świetle doktryny Stammlera. „Prawo prawa – stwierdza Cohen – jest prawem natury bądź etyką prawa. [...] Jednakże etyka nie powinna nas sprowadzać do prawa natury, ale do pozytywnego prawoznawstwa (*Rechtswissenschaft*)”²². Tym samym ujawnia się tu osobliwy stosunek między etyką a prawoznawstwem, a mianowicie etyka staje się ugruntowaniem prawa. „Etyka – pisze Schmid – staje się czysto metodyczną nauką o pryncypiach prawa i jako taka staje się nowym, formalnym prawem natury”²³.

Okazuje się zatem, że w rozumieniu Cohena „połączenie etyki z prawoznawstwem (*Rechtswissenschaft*) jest korzystne i konieczne”²⁴. Konieczne dlatego, że jego brak skutkuje niemożliwością wyjaśnienia ugruntowania prawa, a zatem obowiązywanie prawa staje się kwestią wątpliwą. Jest ono konieczne właśnie ze względu na związek prawoznawstwa (*Rechtswissenschaft*) i etyki, co Cohen wyraża w następujący sposób: „Etyka musi się sama zrealizować jako filozofia prawa”²⁵. Z tego też powodu nie ma zasadniczo różnicy między etyką a filozofią prawa. Problem jest jeszcze bardziej złożony, a jego wyjaśnienie Müller prezentuje następująco: „Dlatego prawoznawstwo (*Rechtswissenschaft*) nie może się ograniczyć do teoretycznego wyjaśnienia powstałego prawa, lecz do swego ugruntowania potrzebuje etycznego sformułowania problemu, oceny prawa jako działania człowieka jako istoty moralnej”²⁶. Cohen idzie tu tropem Stammlera, dla którego prawodawstwo polegało nie tylko na wykładzie prawa, lecz również na zrozumieniu zasad, na których opiera się prawoznawstwo. „Jeśli prawoznawstwa nie ogranicza się do techniki wykładni istniejącej ustawy (*Gesetz*), jeśli uznaje się w nim także naukę ustawodawstwa, to nigdy nie będzie się przeczyć duchowi, który znalazł wyraz w dawnym

²² ErW A, 66 (ErW B, 70).

²³ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg 1995, s. 87.

²⁴ ErW A, 66 (ErW B, 71).

²⁵ ErW A, 213 (ErW B, 225).

²⁶ C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...* s. 83.

wyrażeniu prawa natury”²⁷. Cohen zwraca więc uwagę na ducha prawa, tym samym – jak zauważa Peter A. Schmid²⁸ – przeciwstawiając się stanowiskom identyfikowanym ze stanowiskiem pozytywizmu prawniczego Karla Bergbohma (1849–1927), autora opublikowanej w 1892 roku książki *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*²⁹, oraz Hansa Kelsena.

Mając na uwadze ścisły związek filozofii prawa z etyką, Cohen wprowadza pojęcie „osoba prawna”, potwierdzając tym samym związek osoby prawnej z osobą moralną³⁰. Zараzem jednak ujawnia się tu inna relacja, a mianowicie relacja osoby do ogółu; a tym samym wyłania się problem państwa. Wynika to z faktu traktowania osoby nie indywidualistycznie, lecz kolektywnie, co Cohen ujawnia wówczas, gdy nieco dalej pisze: „Państwo natomiast jest pojęciem prawnym; pojęciem osoby prawnej; typowym przykładem tego pojęcia dla pojęcia człowieka moralnego”³¹.

Problem rozumienia prawa, filozofii prawa oraz ich odniesienia do etyki staje się kluczowy wówczas, gdy Cohen próbuje określić ich wzajemny stosunek i pisze: „Stoimy tu przed fundamentalnym metodycznym problemem, a mianowicie problemem stosunku etyki do filozofii prawa. Ponieważ jednak podnosi się tu przede wszystkim wątpliwość, że przecież nie sama etyka jest tą, do której musi się odnieść filozofia prawa; że przecież musi istnieć logika, ku której musi się orientować filozofia prawa”³². Problem logiki zostaje jednak, zdaniem Cohena, odsunięty z uwagi na fakt, że założeniem etyki nie jest logika, lecz pojęcie czystej woli. Nie zmienia to jednak niczego w tym, że etyka jest koniecznym założeniem filozofii prawa, co Cohen łączy jeszcze z nauką o państwie, kiedy zauważa: „Prawoznawstwo łącznie z nauką o państwie wymaga etyki. Jest to dawne roszczenie, w którym filozofia prawa potwierdzała się po wsze czasy w najgłębszym, właściwym sensie i dochodziła swoich praw”³³. Ponadto

²⁷ ErW A, 66 (ErW B, 70).

²⁸ Zob. P. A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 88.

²⁹ Zob. K. Bergbohm: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlungen*. Bd. 1: *Einleitung*. 1. Abhandlung: *Das Naturrecht der Gegenwart*. Leipzig 1892.

³⁰ Zob. ErW A, 73 (ErW B, 78).

³¹ ErW A, 75 (ErW B, 80).

³² ErW A, 170 (ErW B, 178).

³³ ErW A, 214 (ErW B, 225).

na ten moment zwraca uwagę w kolejnych zdaniach, kiedy jeden jedyny raz w *Ethik des reinen Willens* odwołuje się do Rudolfa Stammlera, przy czym paradoks polega na tym, że nazwisko Stammlera pojawia się w wydaniu pierwszym, nie ma go natomiast w wydaniu drugim. Cohen pisze: „Prawoznawstwo potrzebuje etyki do własnego ugruntowania. W żadnym razie nie trzeba przyznawać, co Stammler podejmuje w swej książce o słusznym prawie, że prawo można uczynić słusznym bez ustalenia i utrwalenia podstawy słuszności w etyce. Jest to rezygnacja, poświęcenie etyki i filozofii”³⁴. Tymczasem w wydaniu drugim wspomniany fragment ma nieco inne znaczenie i brzmi: „Prawoznawstwo potrzebuje etyki do własnego ugruntowania. W żadnym razie nie trzeba przyznawać, co podejmuje myśl o słusznym prawie, że prawo można uczynić słusznym bez niedwuznacznego poszukania, ustalenia i utrwalenia podstawy słuszności w etyce. Jest to rezygnacja, poświęcenie etyki i filozofii”³⁵. Różnice są dwie: w wydaniu drugim nie pada nazwisko Stammlera, lecz jedynie myśl o słusznym prawie. Najprawdopodobniej jest to konsekwencją faktu, że Cohenowi nie chodziło o podjęcie dyskusji, lecz o próbę rozwiązania problemu. Ponadto, w drugim wypadku, zwraca Cohen uwagę na fakt „niedwuznacznego” ugruntowania prawoznawstwa w etyce.

Etyka Stammlera, Cohena i Natorpa – zwyczajowo te trzy nazwiska się łączy, co znajduje potwierdzenie między innymi w faktie, że fundamentalna praca Stammlera dedykowana jest Natorpowi – dlatego jest kantowska, że podejmuje problem socjalizmu w kontekście społecznym, uznając wolność za wyróżnik człowieka działającego w społeczeństwie. Etyka jest więc ostateczną podstawą filozofii prawa i nauki o państwie, a jest to etyka odwołująca się do pojęcia wolności. Cohen wszakże odwołuje się do nowego pojęcia wolności, które polegać ma na tym, że musi się ujawnić cel, który wiąże się z indywidualnym człowiekiem, a który jest zasłonięty abstrakcyjnym charakterem kultury. „Jednakże owe wieczne słowa rozdierają tę zasłonę, kiedy osobę każdego czynią celem w sobie samym, celem ostatecznym, celem samym w sobie. Tak oto powszechne prawo przechodzi w cel ostateczny każdego jednostkowego człowieka jako cel sam w sobie. Taki jest nowy sens

³⁴ ErW A, 214.

³⁵ ErW B, 225.

wolności”³⁶. Nieco wcześniej zaś Cohen próbuje wyjaśnić sens wolności i pisze: „Duch człowieka jest jego moralną wolnością. To jest właściwy problem etyki”³⁷. Nieco dalej natomiast pisze: „Wolność nie zostaje pomyślana jako idea, lecz – jak wszystkie idee – jako fakt; jako siła i moc”³⁸.

Problem relacji, jaka zachodzi między etyką a prawoznawstwem, polega na tym, że dopiero ta pierwsza umożliwia wypracowanie kategorii drugiego. „Także nowy rodzaj matematyki próbowaliśmy wziąć za podstawę etyki, kiedy w prawoznawstwie mogliśmy wyróżnić zarys pojęć, które w swej logicznej strukturze są zdolne do etycznego funkcjonowania. I w analogii do przyrody można stworzyć jedność pojęć prawa w dużym pojęciu problemu państwa”³⁹. Claudius Müller podkreśla, że jedynie ten pojęciowy materiał i specyficznie prawna metodyka jego opracowania stanowią dla Cohena analogon matematyki⁴⁰. W drugim wydaniu *Kants Begründung der Ethik* akcentuje Cohen fakt, że tego analogonu jurysprudencji nie ma jeszcze w koncepcji Kanta, a sam Cohen mówi w tym kontekście o jurysprudencji jako fakcie nauki⁴¹. Jest to o tyle istotne, że transcendentalne ugruntowanie etyki nie wystarczy do ugruntowania prawoznawstwa. Cohen uwydatnia, że zależność między etyką i prawoznawstwem nie jest jednostronna. „Nie jedynie prawo jest zależne od etyki, lecz także etyka musi się cofnąć do prawoznawstwa, poznać w nim fakt nauki dla kontynuacji metody transcendentalnej”⁴². Problem filozofii prawa dostrzega Cohen w tym, że musi się ona uporać z podejrzeniem braku dowodu. „Wszelkie podejrzenie tego rodzaju zostanie ukrócone, kiedy praca filozofii prawa zostanie ograniczona w etyce do podstawowych pojęć, które analogicznie i częściowo w związku z podstawowymi pojęciami przyrodoznawstwa zostaną udowodnione jako twórcze pojęcia prawoznawstwa, które przeto określiliśmy już jako matematykę nauk humanistycznych. Wśród tych podstawowych pojęć

³⁶ ErW A, 304 (ErW B, 321).

³⁷ ErW A, 297 (ErW B, 314).

³⁸ ErW A, 298 (ErW B, 315).

³⁹ BR, 8–9.

⁴⁰ Zob. C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 127.

⁴¹ KBE B, 390.

⁴² ErW A, 216 (ErW B, 228).

jest pojęcie podmiotu, o który w naukach humanistycznych chodzi w analogiczny sposób, jak w naukach przyrodniczych o pojęcie obiektu. To pojęcie etycznego podmiotu woli chcemy sprawdzić i uwierzytelnić na pojęciu osoby prawnej⁴³. Wprowadzenie osoby prawnej ukazuje po raz kolejny związek z etyką, gdyż osoba prawna jest identyfikowana z osobą moralną.

Kluczowym pojęciem etyki Cohena, o czym była już mowa, jest pojęcie samoświadomości i takim pojęciem pozostaje w odniesieniu do państwa. „Poznaliśmy i ustaliliśmy dokładny metodyczny stosunek samoświadomości do pojęcia państwa. Państwo stanowi nie tylko wzorcowy przykład (*Musterbeispiel*) dla samoświadomości osoby moralnej, lecz zarazem pojęcie przewodnie (*Leitbegriff*) i pojęcie celu (*Zielbegriff*) samoświadomości etycznej⁴⁴. Problem polega na tym, że istota państwa wyczerpuje się w stworzeniu każdemu człowiekowi możliwości samorealizacji i dlatego Peter A. Schmid podkreśla: „Pojęcie państwa o tyle stanowi pojęcie wzoru (*Musterbegriff*), o ile oddaje ono pojęcie prawnej, a tym samym po prostu także moralnej osoby. Człowiek na podstawie swych naturalnych założeń nie może się pojąć jako osoba moralna. Dopiero w prawnym odniesieniu może on dotrzeć do samoświadomości moralnej i stać się osobą moralną⁴⁵. Nie jest to więc współczesne ujęcie podmiotu prawnego, jak chce tego Schmid, gdyż jednocześnie ujawnia się tu współczesne ujęcie osoby, charakterystyczne dla personalizmu. W charakterystyczny zresztą dla siebie sposób Cohen łączy personalizm z funkcjonowaniem państwa, które jest oparte na prawie – przy okazji zresztą ukazuje elementy filozofii dialogu. Cohen podkreśla znaczenie prawa powszechnego, powołując się na przykład planet, i pisze: „Nie można poszukiwać nowych planet, jeśli nie będą one pomyślane jako zaburzenia bezwyjątkowego prawa grawitacji. W o wiele większym stopniu obowiązuje to w odniesieniu do prawa moralnego, które przecież nie jest nawet powiązane z planetami, lecz jedynie z definicją Ja i Ty, i My⁴⁶. Problem polega na tym, że Cohen mówi o etyczności państwa, którą wiąże z jego suwerennością. Można to ująć jeszcze w ten sposób, że posłu-

⁴³ ErW A, 217 (ErW B, 229).

⁴⁴ ErW A, 246 (ErW B, 260).

⁴⁵ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 69.

⁴⁶ ErW A, 260 (ErW B, 274–275).

guje się pojęciem osoby zbiorowej – chociaż terminu tego tu nie używa, natomiast używa pojęcia „osobowość państwa”⁴⁷. Z tego zaś wynika, że osobowość ta jest dla Cohena wzorcowa, ponieważ twierdzi on, że „państwo powinno być wzorem samoświadomości”⁴⁸. Przykładem ujawniającym samoświadomość i osobowość państwa jest dla twórcy szkoły marburskiej prawo wyborcze, a wyrazem działań państwa jest prawo. „Działania państwa istnieją w prawach. Zadanie musi zostać pomyślane i określone jako prawo. Wola państwa manifestuje się w prawach. Dlatego samoświadomość państwa musi się realizować i rozwijać w prawach, jako jego działaniach. Prawa są jego zadaniami. W nich istnieje zadanie samoświadomości”⁴⁹. Jeszcze inaczej ujmuje to Poma, który stwierdza: „Państwo, jako jedność woli, realizuje się w swoich czynach i swoich prawach, żadne hipostazowanie woli państwa, niezależne od prawa, w którym jest realizowane, nie jest legalne: *autonomia woli jest autonomią prawa*”⁵⁰.

Jeśli zaś chodzi o określenie praw wyborczych, to Cohen zabrał głos w tej sprawie w roku 1904, na co zwraca uwagę Müller, kiedy podkreśla, że zarówno dawni, jak i obecni interpretatorzy etyki Cohena w niewystarczającym stopniu dostrzegają „analogię i związek transcendentальной analizy prawoznawstwa z logiką”⁵¹. Do dawnych interpretatorów zalicza Müller Johanna Weisego, który w roku 1911 obronił rozprawę doktorską poświęconą temu zagadnieniu⁵², do obecnych zaś – Eggerta Wintera. Cohen wielokrotnie podkreśla konieczność równego traktowania obywateli i w *Ethik des reinen Willens* zauważa: „Bez powszechnego prawa wybor-

⁴⁷ ErW A, 489 (ErW B, 518).

⁴⁸ ErW A, 490 (ErW B, 518).

⁴⁹ ErW A, 247 (ErW B, 261).

⁵⁰ A. Poma: *Autonomy of the law*. In: A. Poma: *Yearning for form and other essays on Hermann Cohen's thought*. Dordrecht 2006, s. 265–266.

⁵¹ C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...* s. 128.

⁵² J. Weise: *Die Begründung der Ethik bei Hermann Cohen*. Diss. Erlangen 1911. Włoski badacz filozofii Cohena Andrea Poma pisze: „Nie potrafię znaleźć żadnego uzasadnienia opinii wyrażonej przez J. Weisego w *Die Begründung der Ethik bei Hermann Cohen*, Diss., Erlangen 1911, str. 18, że »pierwsza część etyki w systemie Cohena była bezużytecznym odstępstwem«. A. Poma: *The critical philosophy of Hermann Cohen*. Transl. by J. Denton. New York 1997, s. 298.

czego nie istnieje jakakolwiek prawdziwość dla samoświadomości państwa”⁵³. Müller wszakże odwołuje się do innego tekstu z roku 1904, zatytułowanego *Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht* (Powszechne, równe i bezpośrednie prawo wyborcze), w którym Cohen zauważa: „Państwo prawne, państwo prawa, prawo osób, które je stanowią, czyni swoim założeniem. Wolność osobowa jest pojęciem etycznym. Jego zastosowanie do państwa prawnego stanowi równość wobec prawa. Nierówność prawa znosi pojęcie osoby. Osoba jest osobą prawną, podmiotem prawa. Nie istnieje jakaś część podmiotu prawa. Równość prawa należy w tym samym stopniu bezwarunkowo do pojęcia osoby, jak zasada tożsamości do pojęcia myślenia”⁵⁴. Dwie kwestie są tu ponadto istotne. Po pierwsze, Cohen uznaje znaczenie pojęcia państwa, gdy twierdzi: „Jego znaczenie nie tkwi w jego aktualnej rzeczywistości, lecz w jego wartości jako etycznym motywie przewodnim samoświadomości”⁵⁵. Po drugie, ujawnia się tu problem prawa wyborczego, co zresztą wynika z faktu, że Cohen, jako zwolennik etycznego socjalizmu, opowiada się za ważnością powszechnego prawa wyborczego. „Dopiero wraz z powszechnym prawem wyborczym – zauważa twórca szkoły marburskiej – rozpoczyna się kształcenie woli, a tym samym samoświadomości dla państwa”⁵⁶.

Problematyka relacji między etyką a prawem podjęta przez Cohena jest utrzymana niewątpliwie w duchu filozofii Kanta, który rozróżnienie między etyką i prawem uczynił podstawą swych rozważań w *Metafizyce moralności*. „Prawo – pisze tam Kant – jest zatem ogółem warunków, pod którymi wola jednego [człowieka] daje się połączyć z wolą innego zgodnie z pewną ogólną normą wolności”⁵⁷. Wolność okazuje

⁵³ ErW A, 490 (ErW B, 519).

⁵⁴ H. Cohen: *Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht*. In: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Bd. 2. Berlin 1928, s. 332. Por. C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 128. Warto zwrócić uwagę na fakt, że Cohen posługuje się tu formułą, która w języku polskim się nieco gubi: „Ein Rechtsstaat, ein Staat des Rechts...”.

⁵⁵ ErW A, 231 (ErW B, 244).

⁵⁶ ErW A, 490 (ErW B, 519).

⁵⁷ I. Kant: *Metafizyka moralności*. Tłum. W. Galewicz. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 5: *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*. Toruń 2011, s. 320.

się tu więc pojęciem newralgicznym, na co zwraca uwagę Robert Gibbs: „Uniwersalne prawo, które stanowi kryterium dobra (*right*), jest dziedziną, gdzie nasza wolność wyboru, albo samowola (*Willkür*), musi respektować moralną wolność innych”⁵⁸. Jednocześnie Kant ukazuje różnicę rozważanych tu dyscyplin i pisze: „Nauka prawa miała do czynienia jedynie z formalnym warunkiem wolności zewnętrznej [...]. Etyka natomiast wprowadza nadto materię (przedmiot wolnego wyboru), [a mianowicie] cel czystego rozumu, przedstawiając go zarazem jako cel obiektywnie konieczny, tzn. dla człowieka będący obowiązkiem”⁵⁹. Cohen sam wskazuje istnienie tego rozróżnienia w koncepcji Kanta i podkreśla, że różnica polega na tym, iż „w miejsce prawa moralnego występuje przymus”⁶⁰, którego jednak on sam zaakceptować nie może. Gdyby bowiem przymus stanowił istotę prawa, wówczas musiałby również stanowić istotę etyki. Cohen rezygnuje więc z samej wolności – chociaż jest przekonany, że można zrezygnować z wolności zewnętrznej, ale nie trzeba rezygnować z wolności wewnętrznej – i swoją koncepcję prawa opiera na działaniu. To jednak skutkuje odwołaniem się do samoświadomości, ponieważ zauważa: „Etyczny problem samoświadomości jest bowiem problemem czystej woli. Jednakże czysta wola realizuje się w działaniu”⁶¹. Problem samoświadomości w ujęciu Cohena sprowadza się w istocie do tego, że samoświadomość musi zostać wytworzona dopiero jako podmiot chcenia i działania, gdyż nie jest identyczna z indywiduum. „Podmiot działania – pisze Eggert Winter – nie jest przedstawieniem i odbiciem cielesnego człowieka, musi on zostać dopiero wytworzony. Ten podmiot chcenia i działania Cohen nazywa »samoświadomością«”⁶². Przy okazji ujawnia się odmienność neokantowskiej koncepcji prawa od koncepcji

⁵⁸ R. Gibbs: *Jurisprudence is the organon of ethics: Kant and Cohen on ethics, law, and religion*. In: *Hermann Cohen's critical idealism*. Ed. by R. Munk. Dordrecht 2005, s. 197.

⁵⁹ I. Kant: *Metafizyka moralności...*, s. 489.

⁶⁰ ErW A, 254 (ErW B, 268). Cohen analizuje pojęcie przymusu w drugim wydaniu *Kants Begründung der Ethik*, zob. KBE B, 393–404, a także w *Ethik des reinen Willens*, zob. ErW A, 255 (ErW B, 269).

⁶¹ ErW A, 202 (ErW B, 212).

⁶² E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin 1980, s. 281.

Kanta, którą akcentuje Kaufmann, podkreślając, że „oczywiście neokantowska idea prawa nie jest całkowicie identyczna z ideą Kantowską”⁶³. Nie jest identyczna dlatego, że Kanta idea prawa jest dualistyczna, podczas gdy neokantyzm, chcąc odmetafizyczyć Kanta, „etykę Kanta pojmuje jako formalną etykę usposobienia (*Gesinnungsethik*), a formalne pojęcia obowiązku i autonomii moralnej czyni jedynymi filarami nośnymi etyki”⁶⁴.

Prawoznawstwo jako matematyka nauk humanistycznych odwołuje się do kategorii matematycznych, takich jak „realność”, „większość” i „ogół”, uznając je za prawne pojęcia podstawowe. Tymczasem takie sformułowanie problemu ujawnia całą złożoność relacji zachodzących w obrębie prawoznawstwa, ponieważ Paul Natorp uznaje, iż nie może istnieć rozróżnienie między metodą a treścią i dlatego twierdzi, że nie metoda realizuje jedność filozofii teoretycznej i praktycznej, lecz logika źródła⁶⁵. Przeciwno takiemu ujęciu występuje Holzhey, który uważa, że gdyby rzeczywiście Natorp miał rację, wówczas idea systemu byłaby bardziej złożona. Tymczasem Holzhey jest przekonany, że drugie wydanie *Kants Begründung der Ethik* rozstrzyga kwestię definitywnie właśnie na korzyść metody⁶⁶. W podobnym duchu – o czym była już mowa i do czego odwołuje się również Holzhey – wypowiada się Eggert Winter⁶⁷. W istocie chodzi więc o ugruntowanie etyki w prawoznawstwie, a do realizacji tak pojętego celu wymagana jest metoda transcendentálna. Z tego płynie wniosek, że nikt inny nie uchwycił sensu Cohenowskiego ugruntowania etyki, lecz właśnie Natorp. Niemniej jednak kwestia jest jeszcze bardziej złożona, ponieważ w czasach, kiedy Cohen uściśla swoje stanowisko, nie istnieje jeszcze prawoznawstwo w takiej postaci, w jakiej postuluje je Cohen – jako „punkt odniesienia etyki”⁶⁸.

Cohen kwestię dwojakiego znaczenia pojęcia tłumaczy jeszcze inaczej, a mianowicie w świetle relacji etyki i prawo-

⁶³ E. Kaufmann: *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie...*, s. 53.

⁶⁴ Ibidem, s. 54.

⁶⁵ Zob. P. Natorp: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*. Berlin 1918, s. 28.

⁶⁶ Zob. H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel–Stuttgart 1986, s. 318 i nast.

⁶⁷ Zob. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 220 i nast.

⁶⁸ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 54.

znawstwa. „Ta fałszywa teleologia miesza prawoznawstwo i prawo państwowe w swej żywotnej rzeczywistości. W efekcie wewnętrzny związek celu i pojęcia daje się wyraźnie we znaki. Moralne pojęcie musi być pojęciem celu. Ale cel musi być pojęciem. Jednakże pojęcie, zgodnie z przydziałem, którego udziela jako cel, ma dwojakie upoważnienie. Przede wszystkim jest ono pojęciem porządkowym. Jako takie, działa ono w prawoznawstwie, jeżeli jest nauką humanistyczną; a także w *praxis* kwalifikacji prawnej czynu (*Rechtsfindung*). Jednakże porządek powinien prowadzić do adaptacji. Adaptacja może mieć za cel tylko analogon prawa: prawo moralne (*Sittengesetz*). Sens prawoznawstwa, jako nauki ustawodawstwa, może polegać wyłącznie na tym, aby ustanawiać takie normy, dzięki którym rozwija się i oddziałuje prawo moralne”⁶⁹. Zamyśl Cohena trafnie tłumaczy Müller, wskazując połączenie „historycznie postępującego prawoznawstwa i wiedzy ustawodawczej w jednym jednolitym pojęciu prawoznawstwa”⁷⁰. To zarazem może świadczyć o kłopotach terminologicznych. Jednakże połączenie to wyjaśnia, że Cohenowi w *Ethik des reinen Willens* nie chodzi o to, aby zyskać etyczne pojęcia podstawowe w rezultacie odwołania się do współczesnego prawoznawstwa. To zresztą pozostawałoby w sprzeczności z transcendentальnym sposobem postępowania Cohena, zgodnie z którym właśnie w pojęciu osoby etyka łączy się z prawoznawstwem. „W pojęciu podmiotu prawa problem prawoznawstwa zdaje się wprost łączyć z problemem etyki, o ile z jednej strony nie zaniecha się moralnego charakteru podmiotu prawa i z drugiej etyczną osobę pozbawi się mistycznego nimbu. Jednakże byłoby z gruntu fałszywe zrównanie osoby i człowieka. Od początku osoba jest abstrakcją; tak jak ukazuje się ona także w masce aktora jako taka. Człowiek może być dany jako istota jednostkowa; osoba natomiast jest abstrakcją prawa; tak jak podmiot prawa jest taką abstrakcją”⁷¹. Jeszcze inaczej wyraża to Andrea Poma, który pisze: „Podmiot etyczny nie może być identyfikowany z jednostką empiryczną, ponieważ

⁶⁹ LrE A, 334–335 (LrE B, 388).

⁷⁰ C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 131.

⁷¹ ErW A, 217–218 (ErW B, 230).

byłoby to zaprzeczeniem etyki⁷². Prawoznawstwo nie może więc być tu pojęte jako ustawodawstwo, skoro prawodawstwo ma odgrywać rolę matematyki nauk humanistycznych, a więc ugruntować także etykę. Tę złożoność relacji dostrzega Müller, choć przy okazji wspomina o pewnych trudnościach. „Jego właściwe zainteresowanie – pisze o spojrzeniu Cohena na prawoznawstwo – jest raczej skierowane na to, aby za pomocą logiki źródła, tak jak zostało to wzorcowo rozwinięte w »Logik der reinen Erkenntnis« dla filozofii teoretycznej, ugruntować czyste prawoznawstwo, »logikę prawa«⁷³. Problem wszakże sprowadza się do pytania, czy w istocie takie ugruntowanie się powiodło, skoro Helmut Holzhey zauważa: „Założenie czystego prawoznawstwa ma wprawdzie w »Ethik des reinen Willens« jeszcze wyraźnie postulatyczny charakter, jednakże bez wątpienia zmierza do nauki o prawie jako »normatywnym porządku ludzkiego zachowania«, tak jak później rzeczywiście przedstawił ją Kelsen w oderwaniu od faktyczno-naukowych badań prawa⁷⁴.

Od tej pory stanowisko Cohena zaczyna się chwiać z uwagi na fakt, że pada nazwisko Kelsena, a zatem ujawnia się spór o naturę prawa. W roku 1934 Hans Kelsen opublikował swą najważniejszą książkę⁷⁵, która pozostaje w opozycji do stanowiska Stammlera. Jakkolwiek istnieje problem z przyporządkowaniem Stammlera teorii słusznego prawa, to z pewnością jest ona odmianą teorii prawnonaturalnych. Określenie „odmiana” oznacza tu, że nie sposób uznać jej za teorię w sensie teorii prawa natury o niezmiennej treści. Z perspektywy tych stanowisk jest Stammler relatywistą, aczkolwiek Maria Szyszkow-

⁷² A. Poma: *Autonomy of the law...*, s. 263.

⁷³ C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...* s. 131.

⁷⁴ H. Holzhey: *Cohen und Natortp.* Bd. 1..., s. 326.

⁷⁵ H. Kelsen: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik.* Leipzig–Wien 1934. Cytowane według: Idem: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Studienausgabe der 1. Auflage 1934.* Hrsg. von M. Jestaedt. Tübingen 2008. Książka została przetłumaczona na język polski, ale dwie kwestie są tu istotne. Po pierwsze, ustalono – zgodnie z tradycją, ale niezgodnie z duchem języka niemieckiego – tłumaczenie tytułu jako „czysta teoria prawa” zamiast „czysta nauka prawa”. Po drugie, podstawą było wydanie drugie, które jest znacznie rozszerzoną wersją pierwszego i pochodzi z roku 1960. Zob. H. Kelsen: *Czysta teoria prawa.* Tłum. R. Szubert. Wstęp A. Bosiacki. Warszawa 2014.

ska tłumaczy to następująco: „Teorie prawa natury o zmiennej treści [...] polegają zawsze właśnie na tym szukaniu prawa idealnego, do którego powinien zmierzać ustawodawca, nie zaś takiego, które miałoby obowiązywać jednostki podległe władzy”⁷⁶. Stammlera teoria „słusznego prawa” stanowiła punkt odniesienia Hansa Kelsena oraz Gustava Radbrucha, identyfikowanego z neokantyzmem badeńskim, przy czym dodać należy, że tak jak związek Stammlera ze szkołą marburską, tak i związek Radbrucha ze szkołą badeńską był luźny. Problem wszakże polega na tym, że również tu ujawniają się trudności z przyporządkowaniem tych stanowisk. Niewątpliwie Radbruch – uczeń Franza von Liszta (1851–1919), w latach 1882–1889 profesora w Marburgu (warto przypomnieć, że w latach 1882–1884 przebywał tam również Stammler) – nie może być jednoznacznie zaklasyfikowany z powodu przełomu, jaki stanowiło opublikowanie przezeń w roku 1946 na łamach „Süddeutsche Juristen Zeitung” artykułu *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*⁷⁷. Z tego też powodu Radbruch postrzegany jest jako kontynuator Stammlera⁷⁸. Oczywiście, nie sposób zakwestionować tezy Jerzego Zajadły, który twierdzi, że trudno mówić o „gwałtownym zwrocie”, zasadne wydaje się raczej mówienie o ewolucji⁷⁹. Rzecz w tym, że zwolennik pozytywizmu prawniczego staje się orędownikiem prawa natury. Problem sprawiają więc stanowiska Stammlera, Radbrucha i Kelsena. Ten ostatni jest postrzegany jako zwolennik pozytywizmu prawnego, czego wyrazem ma być jego „czysta nauka prawa”, stanowiąca eksplikację normatywizmu. Kelsen stwierdza istnienie systemu norm, na którego czele stoi norma podstawowa (*Grundnorm*), i pisze: „Prawo jako porządek albo porządek prawny jest systemem norm prawnych. [...] Wielość norm stanowi jedność, system, porządek, jeśli ich ważność można sprowadzić do jednej jedynej normy, jako ostatecznej podstawy ich ważności. Ta norma podstawowa jako wspólne źródło konstytuuje jedność w wielości wszelkich norm stano-

⁷⁶ M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 125.

⁷⁷ G. Radbruch: *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*. W: Idem: *Filozofia prawa*. Przedmowa R. Dreier, S.L. Paulson. Tłum. E. Nowak. Przedmowa do wydania polskiego J. Zajadło. Warszawa 2009, s. 244–254.

⁷⁸ Zob. M. Szyszkowska: *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka...*, s. 103.

⁷⁹ Zob. G. Radbruch: *Filozofia prawa...*, s. X.

wiących porządek”⁸⁰. Normatywizm nie jest pozytywizmem prawniczym w czystej postaci, lecz jego odmianą. „Chodziło mu – zauważa w związku z tym Stanley L. Paulson – przede wszystkim o to, aby zwalczyć naturalizm w prawoznawstwie; i ta walka określa jego doktrynę prawną”⁸¹.

Okazuje się zatem, że Cohen wraz ze swą teorią prawa sytuuje się w samym centrum toczącego się sporu o rozumienie prawa, a problemem jest to, czy jego stanowisko można uznać za prawnonaturalne? Problem podejmuje Peter A. Schmid w nawiązaniu do polemiki, jaką o rozumienie filozofii prawa Cohena prowadził związany z Pragą Fritz Sander (1889–1939), socjolog prawa, uczeń Kelsena. Schmid tak ocenia stanowisko Sandera: „W podporządkowaniu prawa etyce etyka staje się dla Sandera prawem natury”⁸². Zarazem Schmid zwraca uwagę na to, że koncepcja Cohena nie może być rozumiana jako koncepcja prawa natury w tradycyjnym znaczeniu, i akcentuje to, że odrzuca Cohen „uznaną za przezwyciężoną tradycję dogmatycznego prawa natury”, ale jednocześnie odrzuca systemy pozytywnoprawne, które odwołują się do jakiegoś „przed- i ponadpozytywnego systemu prawa”⁸³. Nie istnieje dla Cohena jakieś „niepisane prawo”, a „prawem jest tylko to, co występuje jako prawo w pozytywnym systemie prawa”⁸⁴. Cohen analizuje relację między prawem natury a prawem pozytywnym i stwierdza: „Jeśli nie pozna się i nie uzna tej samodzielności prawoznawstwa, to powstaje pozór troski, która od zawsze zawarta jest w przeciwieństwie prawa natury i prawa pozytywnego. Szerzy się pogląd, jakoby prawo natury wytworzyło pojęcia, które w prawie pozytywnym doszły tylko do technicznej przeróbki. W przeciwieństwie do tego prawo natury tylko jako etyka, a zwłaszcza jako nauka o cnocie sprawiedliwości, może rozwijać właściwe mu pojęcia. Jego treść stanowią niepisane prawa, a prawo natury pozostaje wiecznie nienapisane (*ungeschrieben*). Niezależnie od tego, jak bardzo próbuje

⁸⁰ Zob. H. Kelsen: *Reine Rechtslehre...*, s. 73.

⁸¹ S.L. Paulson: *Konstitutive und methodologische Formen. Zur Kantischen und neukantianischen Folie der Rechtslehre Hans Kelsens*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*. Hrsg. von M. Heinz, Ch. Krijnen. Würzburg 2007, s. 165.

⁸² P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 85.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

się je napisać, to przecież zostaje w nim naiwnie odkryte tylko pozytywne prawo, albo raczej ukryte. Na tym polega samodzielność prawoznawstwa, że wiecznie nienapisane prawo (*Recht*) etyczne prawa (*Gesetz*) zapisuje w pojęciach i jednoczy w system pojęć⁸⁵. Z tego też powodu zmienia się rozumienie prawa natury, które raz oznacza dla Cohena prawo mające swe źródło w Bogu, przyrodzie bądź w rozumie, innym razem – etykę⁸⁶. Ten ścisły związek prawa i etyki nie jest czymś niezwykłym, choć niezwykle jest to, że Cohen wiąże etykę nie tylko z prawem natury – jakkolwiek odniesionym – lecz także z prawem pozytywnym. Co więcej, narasta problem relacji etyki do prawoznawstwa, co ujawnia się w dyskusji Schmida ze stanowiskiem Wintera. Ten ostatni w swej książce podkreśla, że dystansuje się od judaizmu Cohena ze względu na analizy, jakie przeprowadził Rosenzweig⁸⁷, a ponadto etykę rozumie jako teorię wiedzy prawoznawstwa. To ostatnie ma zresztą uzasadnienie w zamyśle Cohena wyrażonym już w *Przedmowie* do pierwszego wydania *Ethik des reinen Willens*, w której stwierdza, że etyka „musi się stać nauką o pryncypach filozofii prawa i państwa”⁸⁸. Tymczasem sprawa, zdaniem Schmida, wygląda nieco inaczej, niż uważa Winter. Na usprawiedliwienie tego ostatniego dodać jednak trzeba, że nie jest filozofem, lecz prawnikiem. Dlatego raczej ma Schmid, kiedy charakteryzując etykę Cohena, stwierdza: „Etyka może być rozumiana tylko w jej ugruntowaniu, to znaczy odnośnie do jej konstytutywnych pojęć, jako logika prawoznawstwa, a tym samym jako filozofia prawa”⁸⁹. Związek etyki z prawoznawstwem jest niezaprzeczalny, a trudności stanowią konsekwencję sposobu postawienia pytania o etykę i prawo. Müller jest bowiem przekonany, że do połączenia prawa z etyką dochodzi z powodu dwóch kwestii. Pierwszą stanowi definicja problemu moralnego za pomocą wywodu kategorii etyki i prawoznawstwa, natomiast druga sprowadza się do „uwierzytelnienia realności moralności w rzeczywistości historycznej”⁹⁰. Wynika to z faktu, że podstawowe pojęcia

⁸⁵ ErW A, 567 (ErW B, 599).

⁸⁶ Zob. P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 86.

⁸⁷ Zob. E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 58.

⁸⁸ ErW A, V (ErW B, VII).

⁸⁹ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 89.

⁹⁰ C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 132.

prawoznawstwa, takie jak „osoba prawna”, „państwo”, „prawo”, ale także pojęcie „prawoznawstwo” zostają ujęte jako fikcje, które są założone w celu zbudowania etyki jako nauki, a Cohen mówi wprost: „Rzeczywistość jest jednak koniecznym rozszczeniem, fikcją, ugruntowaniem czystego poznania”⁹¹.

Erich Kaufmann, krytykując stanowisko twórcy szkoły marburskiej, pisze: „W ujęciu Cohena formalizm prawa stał się wręcz »metodycznym wzorcem« etyki czystego chcenia, »symptodem jego absolutnej wartości, jego czystości, jego aprioryzmu«”⁹². Jest zatem Cohen postrzegany w świetle formalizmu prawnego, co zbliżałoby go do stanowiska zarówno Stammlera, jak i Kelsena. Węgierski pozytywista prawny Felix Somló (1873–1920) identyfikowany z Kelsenem uważa, że „właściwość pism Stammlera polega na tym, iż ich znaczenia nie należy szukać tak dociekliwie w rozwiązaniach, które nam oferują, lecz raczej w szczęśliwym i owocnym stawianiu pytań oraz ustanawianiu zadań”⁹³. To pokazuje kłopoty z rozumieniem stanowiska Stammlera, choć oczywiście stanowi właściwość filozofii, i to nie tylko tej marburskiej. Problemem jest prawdopodobnie relacja Stammlera do szkoły marburskiej, ponieważ związek ten był raczej luźny, choć kiedy Radbruch charakteryzuje filozofię prawa Stammlera, zwraca uwagę na dwie idee: „[...] że niezależnie od badania prawa pozytywnego rozwijać należy »naukę o słusznym prawie« i że nauka ta może być tylko metodą, nigdy zaś systemem filozofii prawa”⁹⁴. Mowa o metodzie jest bez wątpienia konsekwencją pokrewieństwa ze szkołą marburską, mimo że w istocie miało ono sens raczej w odniesieniu do Natorpa niż samego Cohena.

Odrzucając teorię absolutnego prawa natury, Cohen z konieczności staje w jednym rzędzie ze Stammlerem, choć także – co nie jest przedmiotem bliższych analiz – z Natorpem. Co więcej, to właśnie ten ostatni odgrywa rolę pośrednika między Cohenem a Stammlerem. „W przeciwieństwie – pisze Claudius Müller – do tradycji Cohena absolutnego prawa natury ujęcie

⁹¹ ErW A, 560 (ErW B, 592). Por. C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...* s. 132.

⁹² E. Kaufmann: *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie...*, s. 53.

⁹³ F. Somló: *Juristische Grundlehre*. Leipzig 1917, s. 45. Zob. także G. Radbruch: *Filozofia prawa...*, s. 31.

⁹⁴ Ibidem, s. 32. W podobnym duchu wypowiadają się identyfikowani przez Radbrucha ze szkołą marburską Max Salomon oraz Karl August Emge (1886–1970).

prawa natury nie powinno być rozumiane jako porządek norm przeciwstawny prawu pozytywnemu, lecz musi mieć znaczenie jako immanentna prawu pozytywnemu skłonność do moralności⁹⁵. Właśnie w owej skłonności zawiera się odstępstwo od Stammlera, który odwołuje się do przymusu prawnego i podkreśla, że „każda norma prawna co do swego właściwego sensu i istoty jest usiłowaniem przymusu do tego, co słuszne”⁹⁶. Müller daje wyraz przekonaniu, że w rezygnacji z przymusu zawarte jest odstępstwo Cohena nie tylko od Stammlera, lecz także od Kelsena⁹⁷. Sam Cohen w następujący sposób tłumaczy ową kwestię: „Przecież przymus kieruje się właściwie tylko przeciwko Drugiemu, ponieważ do Jednego zmusza już przecież prawo moralne. Jeśli więc jest to zarazem odniesione do Drugiego, tak jak nie może być pomyślane bez Drugiego, to przymus staje się zbędny”⁹⁸. Problem analizuje również Eggert Winter, który we wprowadzeniu przymusu przez Kanta dostrzega „brakującą jasność w kwestii metodycznego ugruntowania etyki”⁹⁹.

„Cohenowska koncepcja filozofii prawa jako teorii naukowej autokonstrukcji prawa zgadza się zewnętrznie ze Stammlerowską filozofią społeczną w tym, że zarówno dla Cohena, jak i dla Stammlera ze względu na filozoficzne uzasadnienie (*Begründung*) i etyczne udowodnienie prawa, jak również prawoznawstwa, w czym obie dostrzegają jądro prawnofilozoficznego postawienia tematów, nie powinny zachodzić żadne zasadniczo rzeczowe różnice między ustawodawstwem a orzecznictwem sądowym (*Rechtsprechung*)”¹⁰⁰. Różnice nie są zatem różnicami dotyczącymi ugruntowania prawa, ponieważ nawet w odniesieniu do tego, co stanowi istotę koncepcji Stammlera, a mianowicie metody, panuje zgodność między Cohenem i Stammlerem. Łączy ich przekonanie, że zachodzi

⁹⁵ C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 134.

⁹⁶ R. Stammler: *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin 1902, s. 29. Por. Idem: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Gesellschaftsauffassung...*, s. 524–533.

⁹⁷ Zob. C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 134.

⁹⁸ ErW A, 255 (ErW B, 270).

⁹⁹ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 353.

¹⁰⁰ C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 137.

ścisły związek prawa i etyki i na podstawie tego ścisłego związku prawa nie można wprowadzić uzyskać materialnych norm mających absolutną słuszność, jednakże istnieje możliwość rozwinięcia metod – w tym miejscu ujawnia się metodologiczna ranga szkoły marburskiej, a jednocześnie jest to dowód związku Stammlera z doktryną neokantowskiej szkoły. Potwierdza to pośrednia pozycja Natorpa, która ujawniła się w roku 1911, wraz z opublikowaniem przez Stammlera książki *Theorie der Rechtswissenschaft*¹⁰¹. Zaowocowała ona artykułem Natorpa ogłoszonym na łamach „Kant-Studien” w roku 1913¹⁰². Natorp jednak koncentruje się na pokazaniu sporu w kontekście dyskusji między monizmem a dualizmem tego, co prawne, i tego, co moralne, monizmem a dualizmem prawa i moralności w koncepcjach Cohena i Stammlera. „Jedność moralności i prawa staje się w ujęciu Cohena, być może po raz pierwszy w całej historii naszego problemu, prawie absolutna dlatego, że nie tylko prawo całkiem w moralności, lecz w innym znaczeniu także moralność całkiem w prawie zostaje ugruntowana i już prawie całkowicie do niego ograniczona”¹⁰³. Natomiast jeśli chodzi o Stammlera, to Natorp zauważa, że problemem jest pojęciowe rozróżnienie między prawem i moralnością. Müller natomiast w odniesieniu do metody stanowiącej wspólny mianownik koncepcji Cohena i Stammlera podkreśla, że dzięki nim „można ustalić w danej sytuacji obiektywnie słuszne prawo, a w ten sposób umożliwić zbliżenie prawa pozytywnego do moralnego ideału”¹⁰⁴. Całą złożoność relacji między etyką a prawem tłumaczy Kurt Lisser, pisząc: „Pojęcia prawa służą etyce jako źródło poznania. Ale etyka zakłada prawoznawstwo i inne nauki humanistyczne w znaczeniu transcendentálním, jako jej dziedzinę problemową [...]; a ta znowu zakłada pojęciowo etykę dlatego, że jej ostateczne założenia leżą w etyce [...]”. Zatem także prawoznawstwo potrzebuje etyki do własnego

¹⁰¹ R. Stammler: *Theorie der Rechtswissenschaft*. Halle 1911.

¹⁰² P. Natorp: *Recht und Sittlichkeit. Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie. Mit besonderem Bezug auf Hermann Cohens „Ethik des reinen Willens” und Rudolf Stammlers „Theorie der Rechtswissenschaft”*. „Kant-Studien” 1913, Bd. 18, s. 1–79.

¹⁰³ Zob. ibidem, s. 22.

¹⁰⁴ C. Müller: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus...*, s. 137.

ugruntowania [...]”¹⁰⁵. Po raz kolejny zatem ujawniają źródło wszystkich problemów i komplikacji tkwiących w doktrynie prawnej twórcy szkoły marburskiej. Natomiast okazuje się jednocześnie, że pomimo zbieżności koncepcji Cohena i Stammlera zasadnicza różnica dotyczy właśnie relacji między etyką a prawem. Cohen będzie bronił prawa jako względnie zobiektywizowanej moralności, podczas gdy Stammler, akcentując znaczenie czystości metody prawa, odwoływał się będzie do prawa rozumianego jako warunek moralności¹⁰⁶.

Wbrew pozorom Cohena filozofia prawa, której głównymi wyznacznikami są monizm metodologiczny i formalizm, nie doczekała się jakiegoś specjalnego rozgłosu, choć pozostaje żywa ze względu na ścisły związek ze stanowiskami Stammlera i Kelsena. Koncepcja pierwszego – o czym była już mowa – stanowi dla Cohena impuls do zajęcia się filozofią prawa, natomiast Kelsen podkreśla znaczenie interpretacji Kanta, której dokonał Cohen, i pisze: „Rozstrzygający teorio-poznawczy punkt widzenia, z którego jedynie było możliwe właściwe nastawienie pojęć »państwo« i »prawo«, uzyskałem dzięki Cohenowskiej interpretacji Kanta, a zwłaszcza dzięki jego »Ethik des reinen Willens«”¹⁰⁷. To jednak mało, ponieważ – jak zauważa Winter – brakuje badań „relacji neokantyzmu marburskiego i czystej nauki prawa”¹⁰⁸. Niewątpliwie jednak nie jest tak, że jakoś szczególnie zasłużyli się dla propagowania filozofii prawa uczniowie Cohena. Dotyczy to przede wszystkim Cassirera i Hartmanna, chociaż do zwolenników Cohena w filozofii prawa zalicza się głównie takich myślicieli, jak Max Salomon oraz Karl August Emge, a Winter dodaje tu jeszcze Siegfrieda Marcka. Ten ostatni musi budzić szczególne wątpliwości, gdyż jest uczniem Richarda Hönigswalda, u którego habilitował się we Wrocławiu¹⁰⁹. „Etyka Cohena – stwierdza Eggert Winter – właśnie pod względem jej moralno-politycznej intencji w jurysprudencji i filozofii prawa swych czasów doświadczyła jedynie umiarkowanej uwagi i małego

¹⁰⁵ K. Lissert: *Der Begriff des Rechts bei Kant. Mit einem Anhang über Cohen und Görland*. Berlin 1922, s. 51.

¹⁰⁶ Zob. R. Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung...*, s. 547–551.

¹⁰⁷ H. Kelsen: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtsatz*. Tübingen 1911, s. XVII.

¹⁰⁸ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 35.

¹⁰⁹ Zob. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 439.

szacunku. Także wśród autorów prawnofilozoficznych bliskich szkole marburskiej, jak Max Salomon, Siegfried Marck albo Karl August Emge, praktyczne zamiary Cohena nie mogły znaleźć zaangażowanego zwolennika”¹¹⁰. Wydaje się jednak, że problemem nie jest Cohena filozofia prawa, choćby z powodu popularności neokantowskich ujęć. W poglądach autora *Ethik des reinen Willens* problem ujawnia się również z uwagi na rozumienie systemu, bo tylko takie holistyczne ujęcie pozwala ujawnić wartości filozofii prawa.

¹¹⁰ E. Winter: *Ethik und Rechtswissenschaft...*, s. 31.

Filozofia religii

Problem religii w ujęciu Cohena ma dwa wzajemnie się przenikające wymiary, a mianowicie wymiar praktyczny i teoretyczny. Cohen jest Żydem mającym osobliwy stosunek do judaizmu. Zwraca na to uwagę żona Ernsta Cassirera Toni (właściwie Antonelle Toni Bondy), która w swych wspomnieniach pisze, że „Cohen był bardzo zdeklarowanym Żydem”¹, w innym zaś miejscu dodaje: „Dla mnie było czymś całkowicie nowym, że uczony formatu Cohena – neokantysta Cohen, żarliwy niemiecki patriota Cohen – był całkiem przywiązany do tradycji żydowskiej i całkowicie się identyfikował z cierpieniem ludu żydowskiego – wszędzie tam, gdzie się pojawiało”². Również Fritzsche podkreśla tę symbiozę uczuć Cohena i pisze: „Żydowska i niemiecko-protestancka miłość do ojczyzny towarzyszyła Hermannowi Cohenowi od czasów jego dzieciństwa aż po kres życia”³. Przy okazji warto odwołać się do Karla Löwitha, który z okazji świętowania pięćdziesiątej rocznicy śmierci Cohena zwraca uwagę na to, że negatywny stosunek Cohena do Spinozy wynika właśnie z judaizmu Cohena, oraz stwierdza, że „Żydem można tylko być, chrześcijaninem trzeba się stać”⁴. Ten motyw praktycznego judaizmu i jego konsekwencji podejmuje też w odniesieniu do Cohena urodzony w Berezie Kartuskiej Jakob Klatzkin (Klaczkin,

¹ T. Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hildesheim 1981, s. 40.

² Ibidem, s. 94.

³ R.A. Fritzsche: *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*. Berlin 1922, s. 7.

⁴ K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 329.

1882–1948), który od około 1900 roku studiował w Marburgu, ale później zdystansował się od Cohena, zajmując się filozofią Spinozy. W roku 1919, a po raz drugi w roku 1921 Klatzkin wydał monografię poświęconą Cohenowi, która w pierwszym wydaniu liczyła 100 stron⁵, natomiast w wydaniu drugim – 132 strony⁶. Interesujące słowa znajdują się na pierwszych stronach książki, której autor notuje: „Wraz z Hermannem Cohenem odszedł od nas największy syn epoki oświecenia na Zachodzie. Ostatni spośród wielkich tamtej epoki. Ostatni, jeśli idzie o czas, pierwszy, gdy chodzi o znaczenie”⁷. Oczywiście, sprawa nie jest tak prosta, jak wydawałaby się na pierwszy rzut oka, tym bardziej że do nieporozumień dochodziło także na linii Cohen – Klatzkin z prostego powodu: ten ostatni był syjonistą, podczas gdy twórca szkoły marburskiej pozostawał w opozycji do ruchu syjonistycznego. Większość problemów Cohena stanowiła konsekwencję faktu, że oprócz bycia Żydem był też Niemcem, co znalazło również oddźwięk w jego pismach, które po śmierci autora zostały zebrane i wydane w trzech tomach, pod redakcją germanisty Brunona Strauša (1889–1969), syna Abrahama Strauša, przyjaciela Cohena⁸. Kwestia niemieckości Cohena stanowiła problem dla wielu jego współwyznawców, a Karl Löwith sprawę ujmuje następująco: „Filozoficzny błąd Cohena nie polegał na jego dożywotnim dążeniu do tego, aby postrzegać siebie jako niemieckiego Żyda, lecz na tym, że uznawał za konieczne Niemcy uważać za ojczyźniany kraj rodzinny (*vaterländischen Heimat*), w ogóle jako filozof mieć »kraj rodzinny«, jak gdyby historyczny świat współczesny i środowisko, w którym się przypadkowo rodziemy, były już także jednym i całym światem, o który chodzi filozofii jako myśleniu jedności i całości”⁹. Judaizm Cohena potwierdził się bardzo wyraźnie w czasie pierwszej wojny światowej, co Kurt Flasch ujmuje następująco: „[...] najznako-

⁵ J. Klatzkin: *Hermann Cohen*. Berlin 1919.

⁶ J. Klatzkin: *Hermann Cohen*. 2. erw. Aufl. Berlin 1921. Dalej cytuję według tego wydania.

⁷ Ibidem, s. 9.

⁸ H. Cohen: *Jüdische Schriften*. Bd. 1: *Ethische und religiöse Grundfragen*; Bd. 2: *Zur jüdischen Zeitgeschichte*; Bd. 3: *Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte*. Mit einer Einleitung von F. Rosenzweig herausgegeben von B. Strauß. Berlin 1924.

⁹ K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie...*, s. 359.

mitszym rzecznikiem chcącego asymilacji judaizmu w czasie wojny światowej był [...] Hermann Cohen”¹⁰.

Pierwszym ważnym świadectwem judaizmu Cohena jest tekst, który ukazał się w roku 1880, zatytułowany *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* (Wyznanie w kwestii żydowskiej)¹¹, stanowiący odpowiedź na opublikowany rok wcześniej tekst *Unsere Aussichten* (Nasze perspektywy) autorstwa Heinricha von Treitschkego (1834–1896)¹². Autor artykułu to historyk i jednocześnie członek Reichstagu, a publikacja wywołała tak zwany berliński spór antysemicki (*Berliner Antisemitismusstreit*). Spór ma swe źródło w analizach, jakie przeprowadził Treitschke, które kulminują w zdaniu: „Żydzi są naszym nieszczęściem”¹³. *Wyznanie w kwestii żydowskiej* to pierwszy poważny krok Cohena na drodze do akcentowania swego judaizmu, który nie tylko stanowił istotę jego egzystencji, lecz także był poważną przeszkodą w karierze naukowej. 14 października 1914 roku na posiedzeniu Berlińskiego Towarzystwa Kantowskiego Cohen wygłosił wykład zatytułowany *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*¹⁴. Wykład jest próbą ukazania, że niemieckość sprowadza się do syntezy ducha greckiego z duchem hebrajskim, przy czym istotę filozofii greckiej ujmuje Cohen w duchu szkoły marburskiej, kiedy pisze: „Nauka jest poznaniem i poznanie jest nauką”¹⁵. Duch ten najpełniej wyraża się oczywiście w filozofii Kanta, ale nie byłoby tej filozofii bez Platona. Ponadto w roku 1915 publikuje Cohen liczącą 48 stron książeczkę poświęconą relacji między judaizmem a niemieckością. Książka ma raczej charakter wyznania wiary filozofa, a nie charakter naukowy¹⁶. Jakob Klatzkin, o czym była już mowa, podejmuje krytykę ze stanowiskiem Cohena z pozycji zwo-

¹⁰ K. Flasch: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*. Berlin 2000, s. 308.

¹¹ H. Cohen: *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*. Berlin 1880. Przedruk: Idem: *Jüdische Schriften*. Bd. 2..., s. 73–94.

¹² H. von Treitschke: *Unsere Aussichten*. In: „Preußische Jahrbücher”. Bd. 44. Hrsg. von H. von Treitschke. Berlin 1879, s. 559–576.

¹³ „Die Juden sind unser Unglück”. Ibidem, s. 575.

¹⁴ H. Cohen: *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*. In: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland, E. Cassirer. Berlin 1928, s. 527–570.

¹⁵ Ibidem, s. 539.

¹⁶ H. Cohen: *Deutschtum und Judentum mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*. Gießen 1915.

lennika syjonizmu, ale stwierdza, że polemika ta jest trudna, ponieważ „Cohen często stawia tezy bez ich udowodnienia”¹⁷. Jednocześnie podkreśla Klatzkin fakt, że „Cohen najmocniejszy związek między niemieckością i judaizmem dostrzega w idealizmie, który jest wspólny im obu”¹⁸. Również Löwith daje wyraz przekonaniu, że „w stosunku Cohena do idealizmu niemieckiego, do niemieckości w ogóle i do wojny niemieckiej z roku 1914”¹⁹ ujawnia się rodzaj naiwności twórcy szkoły marburskiej. Cohen uzasadnia ścisły związek kultury żydowskiej z kulturą niemiecką i pisze: „Monoteizm judaizmu stanowi niewzruszoną ostoję dla wszelkiej przyszłości kultury moralnej”²⁰. Niemniej jednak współwyznawcy Cohena nie podzielają jego entuzjazmu dla powiązania judaizmu z niemieckością, a problem ujawnia się już niebawem, ponieważ Bruno Bauch wygłasza wykład wiążący pojęcie narodu z więzami krwi²¹. Cohen całe życie znajduje się więc w sytuacji nie do pozazdroszczenia. Z jednej strony jest ofiarą antysemityzmu, z drugiej – rzecznikiem kultury niemieckiej, który pisze: „Niemieckość musi się stać centrum związku państw, który uzasadni pokój świata i na nim oprze prawdziwe uzasadnienie świata kultury. Sprawiedliwa wojna stanowi przygotowanie wiecznego pokoju”²². Kurt Flasch podaje przy okazji za przykład Bergsona, z którego Cohen drwi ze względu na jego polskie pochodzenie²³, a Robert A. Fritzsche dodaje, że „Cohen wierzył w szczególną misję naszego narodu”²⁴.

Hermann Cohen jest jednak przede wszystkim uczonym i naukowcem, który w swych rozważaniach podejmuje wątek religii i wiary, próbując określić ich wzajemne relacje. Prob-

¹⁷ J. Klatzkin: *Hermann Cohen...*, s. 88.

¹⁸ Ibidem, s. 101.

¹⁹ K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie...*, s. 331.

²⁰ H. Cohen: *Deutschtum und Judentum...*, s. 40 (JS II, 281).

²¹ B. Bauch: *Vom Begriff der Nation. (Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie). Vortrag, gehalten in der Staatswissenschaftlichen Gesellschaft zu Jena. „Kant-Studien“ 1917, Bd. 21, s. 139–162.*

²² H. Cohen: *Deutschtum und Judentum...*, s. 45 (JS II, 287).

²³ Zob. K. Flasch: *Die geistige Mobilmachung...*, s. 316. Por. H. Cohen: *Deutschtum und Judentum...*, s. 36 (JS II, 276).

²⁴ R.A. Fritzsche: *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung...*, s. 33.

lem relacji między wiarą a nauką polega wszakże na tym, że „wiara powinna stanowić i utwierdzać przeciwieństwo etyki, jako człon systemu filozoficznego. A ta sprzeczność faworyzuje metafizykę, która rzekomo filozoficznie wypowiada się za odwołaniem się do wiary. Tym samym zostaje unicestwiona możliwość etyki”²⁵. Z przytoczonego fragmentu wynika potrzeba wprowadzenia porządku w piśmiennictwo Cohena, zwłaszcza w to, które podejmuje problem religii, a jednocześnie nie ma charakteru konfesyjnego, tak jak pierwszy tekst. Warto wskazać teksty, których znaczenie akcentuje Karl Löwith. Mówi on o trzech książkach: *Ethik des reinen Willens* (1904), *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) oraz *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919)²⁶. Wydaje się jednak, że warto ponadto uwzględnić dwie pozycje. W roku 1904 Cohen wydał niewielką, liczącą 24 strony książeczkę zatytułowaną *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*²⁷, a kolejną pracę, poświęconą zagadnieniu religii i moralności, opublikował w roku 1907, najpierw na łamach czasopisma „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur”, a następnie w samodzielnej formie²⁸. Już w *Przedmowie* do wersji książkowej podkreśla, że zdecydował się na jej wydanie, aby „naświetlić zasadnicze pytanie dotyczące stosunku religii i etyki”²⁹. Warto odwołać się także do Fritzschego podkreślającego, że „Religia Cohena jest jednak uduchowieniem rozumu”³⁰.

Problem religii wymaga odwołania się do rozumienia systemu. Mając to na względzie, Helmut Holzhey mówi o trzech fazach określających Cohenowe rozumienie religii. Faza pierwsza obejmuje lata 1896–1910 i nazwana zostaje „decydującym dopasowaniem się”³¹, natomiast kamienie milowe stanowią

²⁵ ErW A, 46 (ErW B, 49).

²⁶ Zob. K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie...*, s. 332.

²⁷ H. Cohen: *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*. Berlin 1904. (Dalej cytowane jako EuR).

²⁸ H. Cohen: *Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*. Berlin 1907. (Dalej cytowane jako RS).

²⁹ RS, 3.

³⁰ R.A. Fritzsche: *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung...*, s. 15.

³¹ H. Holzhey: *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft“ im Gesamtwerk Hermann Cohens*. In: *„Religion der Vernunft aus den Quellen des*

tu pierwsze wydanie *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896), *Religion und Sittlichkeit* (1907) oraz drugie wydanie *Kants Begründung der Ethik* (1910). Faza druga wymaga dopasowania pojęcia religii do systemu filozofii i jest ściśle związana z tytułem opublikowanej w roku 1915 rozprawy – *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Faza trzecia wiąże się z wydaną pośmiertnie książką *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919).

Francesca Albertini podkreśla, że zasługa Cohena dla religii jest dwojaka:

- „1. Religia oznacza dla niego *religię rozumu*, która swą konkretną (a także źródłową) postać ma w judaizmie;
2. Etyka oznacza *teleologiczną etykę Kanta*, przede wszystkim w nawiązaniu do *Uzasadnienia metafizyki moralności*”³².

Okazuje się, że problemem podstawowym jest miejsce religii w systemie filozofii, który Cohen konstruuje od roku 1902, chociaż sprawa jest bardziej skomplikowana, ponieważ sygnał do zajęcia się religią jako pierwszy dał Paul Natorp. W roku 1894 opublikował Natorp książkę poświęconą temu zagadnieniu, ujętemu w świetle pedagogiki społecznej, którą był żywo zainteresowany³³. Praca opiera się na dwóch fundamentalnych założeniach, a mianowicie na przekonaniu, że „podstawą religii w ludzkiej świadomości jest *uczucie*”³⁴, oraz na przeświadczeniu, że przedmiotem badania należy uczynić relacje, jakie zachodzą między etyką a religią. Oparcie religii na uczuciu, które każe poszukiwać odniesienia do Schleiermachera, stanowi – zdaniem Natorpa – dowód autonomii religii. Autonomia ta wszakże nie jest absolutna, co Natorp tłumaczy w sposób następujący: „Wszystko w religii, co polega na autentycznej podstawie uczuciowej, w rzeczywistości jest trwałe i uzasadnione; jednakże ponad autentycznością uczucia

Judentums”. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohen Spätwerk*. Hrsg. von H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach. Hildesheim–Zürich–New York 2000, s. 43.

³² F. Albertini: *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*. Würzburg 2003, s. 133.

³³ P. Natorp: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Freiburg i.B.–Leipzig 1894.

³⁴ Ibidem, s. 37. Cohen w *Religion und Sittlichkeit*... stwierdza: „Kulturowo-historyczne znaczenie protestantyzmu polega na oddzieleniu religii od nauki, nauki od religii”. RS, 21.

nie rozstrzyga już więcej samo uczucie, lecz prawowite formy (*Gestaltungen*) świadomości: nauka, moralność, sztuka”³⁵. Co więcej, Natorp wiąże religię z wiecznością, moralność zaś – z prawdą, i podkreśla ich nierozzerwalny związek, pisząc: „Życie w tym, co wieczne, jest identyczne z życiem w prawdzie”³⁶. Relacja między Natorpem i Cohenem w kwestii religii jeszcze bardziej się komplikuje, kiedy w roku 1908 Natorp publikuje drugie wydanie książki, wzbogacone o obszernie *Postowie (Nachwort)*³⁷, w którym podejmuje dyskusję z Cohenem oraz z ewangelickim teologiem [Johannem Georgem] Wilhelmem Herrmannem (1846–1922), od 1879 roku profesorem w Marburgu.

Gdy zatem Cohen porusza problem religii, wówczas ma już w świadomości książkę Natorpa i w jakiejś mierze się do niej odnosi. Czyni to po raz pierwszy w dwa lata po ukazaniu się pracy Natorpa, uzupełniając wydanie *Geschichte des Materialismus...* Langego o *Einleitung mit kritischem Nachtrag* (1896). Cohen wskazuje kilka zasadniczych elementów charakteryzujących etykę i religię, przy czym słusznie zwraca uwagę Helmut Holzhey, że „celem tej transformacji jest raczej »etyka«”³⁸, ponieważ ona odgrywa rolę fundamentalną:

- Etyka jest zorientowana społecznie, religia zaś – indywidualistycznie³⁹.
- „Jako poznanie, jako nauka etyka jest dziełem filozofii; jako treść {wiecznych} myśli i nakazów jest ona przede wszystkim wytworem religii. Zatem historycznie istnieje w kwestii, w zawartości myśli najbardziej zdecydowana zależność

³⁵ P. Natorp: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität...*, s. 66–67.

³⁶ Ibidem, s. 82.

³⁷ P. Natorp: *Nachwort*. In: Idem: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Zweite, durchgesehene und um ein Nachwort vermehrte Auflage. Tübingen 1908, s. 86–126.

³⁸ H. Holzhey: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule“ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel–Stuttgart 1986, s. 345.

³⁹ Zob. EmkN A, LII (EmkN B, 509; EmkN C, 96). Cohen mówi tam o tym, że nie ma kolizji między etyką a religią, gdyż „etyka ma za zadanie oba problemy, problem wspólnoty i problem indywiduum”. EmkN A, LIII (EmkN B, 510; EmkN C, 97). Na temat wspólnoty zob. H. Wiedebach: *The national element in Hermann Cohen's philosophy and religion*. Trans. W. Templer. Leiden–Boston 2012, s. 167–236.

etyki od religii. Tylko zasadniczo i metodycznie etyka jest *toto coelo* różna od religii, podczas gdy logika pozostaje powiązana z nauką⁴⁰.

- Odpowiedź na to kluczowe pytanie o relację między etyką a religią, tak jak postrzega ją Cohen, jest następująca: „Rozwiązanie (*Auflösung*) religii w etyce”⁴¹, przy czym w wydaniu trzecim pojawia się różnica, która nie jest tylko różnicą słowną, i teraz rozwiązanie brzmi: „Przyjęcie (*Aufnahme*) religii do etyki”⁴².
- Jako konsekwencja powyższego: „[Jednakże] Etyka musi przyjąć ideę Boga do swej treści dydaktycznej (*Lehrgehalt*)”⁴³.

W opublikowanej po raz pierwszy w roku 1904 *Ethik des reinen Willens* Cohen przedstawia religię jako część etyki. „Zatem nie tak należy myśleć stosunek między etyką a religią, że etyka załatwiła owe prapytania religii jako dziecięce pytania ludzkości, lecz należy go tak ująć, że pytania te, których rozwiązania musi odmówić religia, ponieważ brakuje jej metodycznych środków do ich opracowania, ze swej strony etyka weźmie na siebie; i wcale nie zrezygnuje, w przekonaniu że musiała osiąść na czymś niejasnym (*non liquet*). Przetłumaczenie, skąd i dokąd, musi ona uczynić swym zadaniem! Pytania te należą jednak do pojęcia człowieka”⁴⁴. Trzeba wszakże podkreślić, że już publikując *Kants Begründung der Ethik*, pisze Cohen, że „etyka zbiega się z religią i teologią”⁴⁵. Potwierdza to w *Ethik des reinen Willens*, kiedy stwierdza: „Nie w religii w jakiegokolwiek zamaskowanej formie należałoby zrezygnować z etyki. Także nie należy przyznawać tamtej pierwszeństwa. To, czym jest etyka, filozofia musi ustalić i zbadać zgodnie ze swymi metodami, a więc także dopiero stwierdzić. Tego, czym w religii jest moralność, sama religia musi się dopiero nauczyć od etyki. Teologia musi się stać etyko-teologią”⁴⁶. Przy okazji

⁴⁰ EmkN A, LVI (EmkN B, 512; EmkN C, 100). Słowo zamknięte nawiasami klamrowymi Cohen dodaje w wydaniu trzecim.

⁴¹ EmkN A, LIX (EmkN B, 518).

⁴² EmkN C, 106.

⁴³ EmkN A, LX (EmkN B, 512; EmkN C, 100). Słowo zamknięte nawiasami klamrowymi Cohen dodaje w wydaniu trzecim.

⁴⁴ ErW A, 50 (ErW B, 52).

⁴⁵ KBE A, 12.

⁴⁶ ErW A, 20 (ErW B, 21). Por. EmkN A, LV (EmkN B, 513; EmkN C, 99).

dodać należałoby, co można uznać za warunek wstępny rozważań Cohena – on sam mówi „wymóg fundamentalny” – że „nie może istnieć żaden prawdziwy konflikt między religią a nauką”⁴⁷.

Kiedy w roku 1907 Cohen publikuje książkę *Religion und Sittlichkeit*, po raz kolejny pyta, która „instancja kontroluje naturalne prawo religii?”⁴⁸. Po raz kolejny odwołuje się do logiki, jako podstawy nauk przyrodniczych, i w świetle tego pyta o podstawę, źródło nauk humanistycznych, uznając, że analogon logiki stanowi etyka, ponieważ – jak zauważa – „tylko etyka, filozoficzna etyka, w metodycznej legalności reprezentuje dla moralności naukowy rozum”⁴⁹. Przy okazji pojawia się pojęcie mitu, które – zdaniem twórcy szkoły marburskiej – jest tak samo wrodzone, jak pojęcie Boga. Niemniej jednak Cohen odwołuje się również do proroków Izraela. „Mit ma oparcie utrwalone na stosunku między człowiekiem a Bogiem; prorocza myśl Boga powstaje na podstawie relacji między człowiekiem a człowiekiem”⁵⁰. Cohen jest przekonany, że główny problem stanowi różnica między religią a etyką, przy czym podkreśla, że pojawia się „całkiem nowe stadium”⁵¹ w określeniu ich relacji. Nowość ma polegać na tym, że Bóg staje się ideą nie tylko dla religii, lecz także dla etyki. W konsekwencji Cohen z przekonaniem twierdzi, że „dzięki pojęciu Boga, jako idei realności ludzkości, religia wrasta do etyki”⁵². Powstaje zatem trzecie, oprócz rozwiązania i przyjęcia, pojęcie określające podporządkowanie religii etyce, a więc nadrzędność etyki w stosunku do religii. Problem tkwi, zdaniem Cohena, w tym, że religia nie jest poznaniem. Dlatego też nie waha się nazwać religii „boczną drogą dla człowieka kultury”⁵³. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, który akcentuje Walter Kinkel: „Dla judaizmu,

⁴⁷ BR, 111.

⁴⁸ RS, 10.

⁴⁹ RS, 15.

⁵⁰ RS, 33.

⁵¹ RS, 57.

⁵² RS, 59.

⁵³ RS, 74.

według ujęcia Cohena, od początku nie ma różnicy między religią a moralnością⁵⁴.

Cohen wiąże religię i etykę z pojęciem kultury i pisze: „I tak jak kultura ma swą jedność w systemie filozofii, tak też kultura moralna musi mieć swe korzenie i swój punkt ciężkości dla swego dalszego rozwoju w filozofii systematycznej”⁵⁵. Ten związek religii z etyką jest ważny, ponieważ moralność nie może – zdaniem Cohena – stać się religią. W toku rozumowania filozof stawia pytanie, czy religia może zastąpić niedojrzałą etykę, i odpowiada, że jest to możliwe, po czym wspomina o ważnym osiągnięciu wynikającym z religii, jakim jest „zachowanie idei Boga”⁵⁶. Zarazem jednak istotnym elementem etyki nadal pozostaje człowiek i w tym sensie Cohen stwierdza, że „te dwa pojęcia pokrywają się: człowiek i to, co moralne”⁵⁷, religia zaś to jeszcze coś więcej, ponieważ jej przedmiotem jest Bóg. Ale w świetle judaizmu, który akcentuje sam Cohen, warto podkreślić, że ma on na myśli „religię proroków”⁵⁸. Ponadto zaznaczyć należy, że Cohen zadanie religii przedstawia w sposób nieco zagmatwany, kiedy o samej religii pisze: „Jej przypada delikatne, moralne zadanie, wyjaśnić dla wartości moralnych tajemnice religii”⁵⁹.

W roku 1908 Natorp opublikował drugie wydanie swej książki, a w roku 1915 Cohen wydał rozprawę *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Jednym z istotnych elementów charakterystycznych dla aktualnej doktryny Cohena jest samoistość religii względem etyki. Warto jednak mieć na uwadze dwie kwestie: tę mianowicie, że poszukiwana przezzeń samoistość w żaden sposób nie może naruszyć ścisłego związku etyki z religią⁶⁰, oraz tę, że już w roku 1904 Cohen

⁵⁴ W. Kinkel: *Hermann Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924, s. 255.

⁵⁵ RS, 67.

⁵⁶ RS, 69.

⁵⁷ RS, 13.

⁵⁸ RS, 62.

⁵⁹ RS, 74.

⁶⁰ „Samoistość może stać się dopiero późniejszym pytaniem, kiedy zostanie zabezpieczone i niezłomnie ustalone włączenie religii do etyki. Dopiero wtedy można rozważyć pytanie: czy z tego związku można ustalić odrębność, a znowu na niej pewien rodzaj samoistości religii”. BR, 10.

podkreślał, iż „Samoistność etyki polega na samoistności jej praw”⁶¹. Odwołując się teraz do słynnego teologa Albrechta Ritschla (1822–1889) i Kanta, akcentuje fakt, że ich wysiłek skierowany był na uczynienie problemem „samoistności, bądź też przynajmniej odrębności religii”⁶², choć sam uważa, że owa samoistność nie jest tak oczywista. Co więcej, łączy nawet samoistność religii z samoistnością estetyki, kiedy wskazując czystą wytwórczość świadomości, pisze: „W ten sposób metodyka odczucia estetycznego staje się pozytywnie owocna dla nowej samoistności religii i usuwa niebezpieczeństwo fałszywej, niemethodycznie i niesystematycznie ugruntowanej samoistności”⁶³. Co ciekawe, Cohen podkreśla związek łączący religię i estetykę, chociaż stwierdza, że „relacje między religią a sztuką są prymitywne i niewzruszone”⁶⁴. Mając wszakże świadomość problemu związku etyki i religii, który doprowadził go do pojęć takich, jak: „rozwiązanie”, „przyjęcie” i „wrastanie” – Cohen pyta: „[...] czy jeśli wraz z samorozwiązaniem w etyce ustanie systematyczna samoistność, *eo ipso* w ogóle nie stanie się bezprzedmiotowe filozoficzne pojęcie religii, tak iż trzeba będzie pozostać przy empirycznym pojęciu, o ile wynika ono z historii religii”⁶⁵. Dlatego też nadal próbuje się dowiedzieć, „czy powinien zostać odkryty nowy rodzaj świadomości, aby uratować systematyczną samoistność religii?”⁶⁶, a rozwiązanie problemu oraz uniknięcie trudności postrzega w dokonanym rozróżnieniu między samoistnością i odrębnością, między *Selbständigkeit* i *Eigenart*. W związku z tym stwierdza: „Samoistność zostaje więc ograniczona do odrębności; a ta nie zostaje określona przez rodzaj świadomości, lecz przez treść”⁶⁷. Natomiast później, w książce *Religion der Vernunft...*, Cohen tłumaczy to następująco: „Odrębność religii należy metodycznie odróżnić od samoistności etyki. Samoistność ta oznacza, że odrębność musi się do niej włączyć. Metoda religii

⁶¹ LrE A, 259 (LrE B, 301–302).

⁶² BR, 3. W innym miejscu Cohen pisze: „Pozostaje pytanie, czy religia w obrębie samego rozumu potwierdza tylko odrębność, czy też samoistność religii”. BR, 112.

⁶³ BR, 41.

⁶⁴ BR, 85.

⁶⁵ BR, 42–43.

⁶⁶ BR, 44.

⁶⁷ BR, 45.

sprowadza się do metody etyki. Ta jest ogólną metodą rozumu naukowego we wszystkich jego problemach”⁶⁸.

Samoistność, czy też odrębność, nie jest zatem absolutna, gdyż religia pozostaje jednak „zależna od samoistności etyki”⁶⁹. Uznać więc należy, że etyka jest nadrzędna wobec religii. Co więcej, a Cohen mówi o tym bardzo wyraźnie, zależność ta ma charakter metodologiczny, „ponieważ wprawdzie etyka i logika odróżniają się od siebie w treści problemu, ale w jednolitym myśleniu nie powinny zostać od siebie oddzielone, gdyż przyroda i moralność jako problemy odróżniają się co do treści, ale jako problemy metodyczne, jako problemy poznania muszą pozostać połączone w jedność metody”⁷⁰. Dodatkowo w duchu filozofii Cohena można stwierdzić, że zależność, o której tu mowa, występuje w odniesieniu do idei człowieka⁷¹, podobnie jak religia jest nauką o idei Boga⁷². Co więcej, wskazując genezę religii, podkreśla twórca szkoły marburskiej, że „nie powinna ona powstać przez zerwanie swych relacji z etyką”⁷³. Co interesujące, Cohen akcentuje fakt, że świadomość problemu się zmienia, zatem charakteryzując średniowiecze, pisze: „Tym, czego chce tamta epoka, jest nie tylko określenie samoistności religii względem poznania i moralności, lecz raczej tylko zabezpieczenie odrębności religii od intelektu i woli”⁷⁴.

W opublikowanej pośmiertnie *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* Cohen szczególnie nacisk kładzie na dwie kwestie: tytułową kwestię religii rozumu oraz na znaczenie judaizmu dla monoteizmu. Mając na uwadze kwestię pierwszą, twórca szkoły marburskiej zauważa: „Religia rozumu czyni religię ogólną funkcją ludzkiej świadomości, świadomości jako ludzkiej”⁷⁵. Natomiast w odniesieniu do drugiej pisze: „Judaizm jest jednolitym

⁶⁸ RV, 276.

⁶⁹ BR, 80.

⁷⁰ BR, 37.

⁷¹ Zob. BR, 49.

⁷² „Ten Bóg nie jest żadną mityczną osobą, lecz duchem i ideą. Jego istotą są wyłącznie moralność i sprawiedliwość odnośnie do człowieka, którego umoralnieniem (*Versittlichung*) są z drugiej strony sens i cel świata”. K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung* in H. Cohens *Religionsphilosophie...*, s. 336.

⁷³ BR, 58.

⁷⁴ BR, 106.

⁷⁵ RV, 8.

pojęciem być może nie tylko jedności ludu, lecz także jedności religii”⁷⁶, a nieco wcześniej: „Judaizm oznacza religię”⁷⁷. Już we wcześniejszej książce podkreśla, że „judaizm pozostaje niewzruszonym fundamentem wszelkiego rozwoju religii”⁷⁸. Karl Löwith przytacza fragment listu Cohena, w którym stwierdza on: „Mój entuzjazm dla judaizmu jest zakorzeniony w przekonaniu o etycznej wartości naszej idei Boga; mój judaizm pozostaje w związku z moimi naukowymi przekonaniami”⁷⁹. Z perspektywy sporu dotyczącego relacji między religią a etyką, który jest ważny dla samego Cohena, warto podkreślić, że zauważa on: „Dla świadomości żydowskiej nie istnieje żadne rozdzielenie między religią a moralnością”⁸⁰. Podobnie zresztą wypowiadał się wcześniej, kiedy podkreślał, że „Etyka i filozofia religii tworzą całość w nauce judaizmu”⁸¹. Jeszcze bardziej interesująca jest uwyraźniona nieco dalej uwaga, kiedy Cohen podejmuje problem kontekstu historycznego i Boga umiejscowionego w tym kontekście. „To, że Bóg żydowski jest Bogiem historii, stanowi podstawę tego, że etyka i filozofia religii nie mogą u nas stanowić żadnego przeciwieństwa, lecz tworzą całość, wzajemnie się wymagają. Etyka jest bowiem logiką historii. Wymaga ona Boga historii”⁸². Klatzkin jest zdania, że w pojęciu historii ujawnia się, zdaniem Cohena, profetyzm, i pisze: „Rzeczywistość historii należy do idei moralności”⁸³.

Interesujące z perspektywy późniejszego ujęcia etyki i religii jest to, że Cohen nie używa tu jeszcze pojęcia samoistności. Na marginesie warto wskazać, że w książce *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* autor wiąże moralność z działalnością proroków i podkreśla, że „religia proroków wciąż jest tylko religią moralności”⁸⁴. W tym kontekście Jakob

⁷⁶ RV, 37.

⁷⁷ RV, 35.

⁷⁸ BR, 120.

⁷⁹ K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie...*, s. 333.

⁸⁰ RV, 38. Na tej samej stronie czytamy: „Sama religia jest nauką o moralności albo nie jest religią”.

⁸¹ EuR, 20.

⁸² EuR, 21.

⁸³ J. Klatzkin: *Hermann Cohen...*, s. 61.

⁸⁴ BR, 100.

Klatzkin dodaje: „Żydowska idea Boga osiąga swój punkt kulminacyjny w profetyzmie. Prorocy poznali Boga jako ideę dobra”⁸⁵.

Problem relacji między religią a moralnością wiąże Cohen z koniecznością zrezygnowania z pojęcia systemu, które jest przecież kluczowe dla jego filozofii. Warto wskazać ten aspekt, ponieważ jest on niezwykle interesujący. Cohen uważa, że judaizm nie może mieć systemu, nie może być systemem, gdyż nie ma przyrodoznawstwa. W tekście z roku 1899 twórca szkoły marburskiej pyta, do jakiego systemu filozofii należy judaizm, po czym odpowiada: „Judaizm nie jest żadnym systemem filozofii, nie chce i nie może być żadnym. System filozofii wymaga jako pierwszego członu logiki, jako logiki nauki. Judaizm nie ma żadnego przyrodoznawstwa. Z tego jednakże wynika, że nie może on posiadać żadnej systematycznej etyki w znaczeniu filozoficznym”⁸⁶.

Problem Boga ujęty jest w koncepcji Cohena na dwa sposoby, a mianowicie w świetle judaizmu oraz w perspektywie systemu filozoficznego. Jeśli chodzi o ten drugi sposób, to przywołać należy *Ethik des reinen Willens*, w której autor odwołuje się do potrzeby przyjęcia idei Boga w celu „wypełnienia luki”⁸⁷ panującej w metodyce podstawowych pojęć. Powód, dla którego ma to być idea Boga, pozostaje nieznaną, aczkolwiek w koncepcji Cohena powtarza się kilkakrotnie⁸⁸. Interesujący jest przykład fragmentu tekstu, w którym Cohen pisze: „Duchowość naszego Boga, która nie dopuszcza żadnej postaci ani żadnego obrazu, stanowi praprzyczynę prawdy naszego Boga”⁸⁹. Logiczny charakter idei Boga podkreśla Cohen wówczas, gdy zaznacza, że Boga należy pojmować jako prawdę, i wiąże tę prawdę z zasadą entropii, choć akurat w tym miejscu pojęcia nie używa. „Przyroda istnieje. Tak jak mogą się także przemieniać formy ruchu, zachowanie (*Erhaltung*) substancji dla niej oznacza teraz dla nas zarazem związek zachowań: etycz-

⁸⁵ J. Klatzkin: *Hermann Cohen...*, s. 39.

⁸⁶ H. Cohen: *Das Problem der jüdischen Sittenlehre. Eine Kritik von Lazarus' Ethik des Judentums*. In: Idem: *Jüdische Schriften*. Bd. 3..., s. 10.

⁸⁷ ErW A, 416 (ErW B, 439).

⁸⁸ Zob. P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg 1995, s. 222.

⁸⁹ H. Cohen: *Die Liebe zur Religion*. In: JS II, 148.

nego samozachowania z zachowaniem energii. Tę prawdę nazywamy Bogiem⁹⁰. I dopiero na podstawie analizy odwołującej się do systemu filozoficznego dochodzi Cohen do ujęcia etyki, kiedy stwierdza: „Bóg oznacza, że przyroda istnieje, tak że z pewnością moralność jest wieczna”⁹¹.

Można zatem spróbować postawić Cohenowi zarzut, że nie mówi o Bogu religii, lecz o Bogu filozofii. Idea taka nie jest nowa, ponieważ twórca szkoły marburskiej ma tu swych prekursorów w osobach Kartezjusza, czy też idealistów niemieckich (Fichte, Schelling, Hegel). Problem to oczywiście złożony, ale na korzyść Cohena przemawia fakt, że przedmiotem analiz jest idea Boga, a ta zostaje wzięta pod uwagę ze względu na moralność. „Włączenie – pisze związana dziś z katedrą konkordatową Uniwersytetu w Mainz Mechthild Dreyer – idei Boga do filozoficznej całości systemu jest ostateczną odpowiedzią Cohena na pytanie o rzeczywistość tego, co moralne”⁹². Nie zmienia to faktu, że właśnie w tym punkcie perspektywa logiczna łączy się z perspektywą pochodzącą z judaizmu, sprowadzającą się ostatecznie do tego, że „Bóg jest źródłem moralności, że On sam jest moralnością”⁹³.

Perspektywę judaistyczną w Cohenowym ujęciu Boga przedstawia Jakob Klatzkin na łamach „Neue jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West”, gazety, której współzałożycielem był Cohen mający na sercu sprawy swoich współwyznawców. Klatzkin w następujący sposób tłumaczy problem: „Żydowska idea Boga nie oznacza identyczności natury i moralności, lecz ich korelację: Bóg, twórca przyrody, jest praźródłem tego, co moralne. Oczywiście, przyroda nie jest moralnością, tak jak moralność nie jest przyrodą; ale się wzajemnie nie wykluczają. Nie dzieli ich jakaś nieprzezwycięzalna przepaść. Moralność uczestniczy w rzeczywistości. Bóg jest poręczycielem realności moralności: że idea moralna nie jest żadnym urojeniem”⁹⁴.

⁹⁰ ErW A, 421 (ErW B, 445).

⁹¹ ErW A, 422 (ErW B, 446).

⁹² M. Dreyer: *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens*. Königstein/Ts 1985, s. 157.

⁹³ Ibidem, s. 163.

⁹⁴ J. Klatzkin: *Hermann Cohens Philosophie des Judentums. Eine Darstellung ihrer Grundzüge*. „Neue jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West” 1918, H. 15–16, s. 361.

W *Religion der Vernunft...* Cohen stwierdza: „Jedyny Bóg oznacza jedność moralności”⁹⁵, a kwestię jedyności Boga bardzo intensywnie akcentuje Karl Löwith. „Bóg jest ugruntowującą, jedną i jedyną prawdą przyrody i człowieka”⁹⁶. Zarazem jednak podkreśla Löwith związek judaizmu z filozofią starogrecką i pisze: „Bóg w pierwotnej i rozumowej religii Starego Testamentu oznacza to, co oznacza byt w filozofii wczesnogreckiej”⁹⁷. Wyjaśnia to jednocześnie sens odwoływania się Cohena do pojęcia źródła. Żeby wszakże nie było wątpliwości, dodać należy, że dla twórcy szkoły marburskiej Bóg jest identyczny z moralnością. „Jednakże – pisze on już w roku 1899 – istotą Boga jest moralność, jest prawo moralne”⁹⁸.

Idea Boga stanowi przedmiot religii, ponieważ – jak stwierdza Cohen – „Religia powinna być nauką o Bogu”⁹⁹. Wraz z ideą Boga pojawia się problem judaizmu i związanego z tym mesjanizmu Cohena, który swe rozważania dotyczące Boga konstruuje w odniesieniu do pojęcia „jedność” Boga. Warto podkreślić, że problematyka *Religion der Vernunft...* rozpoczyna się właśnie od tych rozważań. Mesjanizm stanowi dla Cohena konsekwencję monoteizmu. W *Ethik des reinen Willens* zauważa on: „Jedyny Bóg stanowi nie tylko przeciwieństwo wielu bogów, lecz także wielu ludzi i narodów. Sens izraelickiego monoteizmu z góry leży w mesjanizmie”¹⁰⁰. Wyakcentowanie faktu, że mesjanizm stanowi konsekwencję monoteizmu, znajduje się w *Religion der Vernunft...*, kiedy Cohen – analizując rozumienie dziejów – podkreśla: „W ten sposób monoteizm w sobie stanowi bezpośrednią przyczynę zarówno mesjanizmu, jak i pojęcia

⁹⁵ RV, 297.

⁹⁶ K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie...*, s. 338. Cohen odrzuca panteizm w toku następującego rozumowania: „Byt jest własnym ugruntowaniem, które nie może być zawarte w stawaniu się, które raczej dopiero musi być wzięte za podstawę stawania się. Filozofia, jak nauka, przeczy myśli o jedności bytu i stawania się. Dlatego panteizm jest logiczną sprzecznością także dla naukowego problemu bytu i stawania się”. RV, 77.

⁹⁷ K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie...*, s. 340.

⁹⁸ H. Cohen: *Das Problem der jüdischen Sittenlehre...*, s. 14.

⁹⁹ RS, 60.

¹⁰⁰ ErW A, 203 (ErW B, 214).

dziejów świata, jako dziejów ludzkości¹⁰¹. Przy tej okazji łączy Cohen mesjanizm z opatrnością i stwierdza, że mesjanizm oznacza „dziejową opatrność”¹⁰², co jest zresztą zgodne z tezą wcześniejszą, którą wyraził już w *Ethik des reinen Willens*. Twórca szkoły marburskiej podkreśla tam: „Etyczna wartość mesjanizmu polega na tym jego politycznym, rzec można: filozoficzno-dziejowym (*geschichtssphilosophischen*) znaczeniu”¹⁰³. Co interesujące, Cohen odnosi się do „profetycznego mesjanizmu”¹⁰⁴, podkreślając jednocześnie, że „pojęcie przyszłości odróżnia religię od mitu”¹⁰⁵. Z pojęciem przyszłości łączy się problem postępu w moralności, ponieważ ideę Boga wiąże Cohen ze sprzeciwem wobec wszelkiego pesymizmu i kwietyzmu. Bóg odgrywa tu – zdaniem autora *Ethik des reinen Willens* – rolę łącznika pomiędzy myśleniem a chceniem. „W ten sposób dla bytu istnieje podwójna korelacja: do myślenia i do chcenia. A jej jednością jest prawda, Bóg. Odtąd wieczność ideału jest zagwarantowana opatrnością Boga w przyrodzie dla moralności”¹⁰⁶.

Hermann Cohen podkreśla fundamentalny charakter pojęcia „wieczność” i pisze: „Wieczność jest pierwotnym (*ursprünglicher*) pojęciem czasu; a przecież oznacza ona także świat”¹⁰⁷. Akcentuje tym samym fakt, że wieczność jest pojęciem, które nie odnosi się do czasu, lecz ma charakter etyczny, choć nie do końca jest to zgodne z prawdą. „Wieczność – pisze Cohen – jest pojęciem etycznym; jako taka odnosi się ona do czystej woli i do samoświadomości moralnej. Dlatego też nie oznacza wiecznego trwania, gdyż to nie ma jakiegokolwiek wewnętrznego odniesienia do woli; a tylko w woli mogłaby się odnosić do samoświadomości. Zainteresowanie czystego chcenia i samoświadomości moralnej jest skierowane wyłącznie na to, aby nie panował bezruch w życiu woli”¹⁰⁸. Nie

¹⁰¹ RV, 306.

¹⁰² RV, 307.

¹⁰³ ErW A, 384–385 (ErW B, 406).

¹⁰⁴ KBE B, 170; ErW A, 385 (ErW B, 407).

¹⁰⁵ ErW A, 384 (ErW B, 405).

¹⁰⁶ ErW A, 426 (ErW B, 450).

¹⁰⁷ ErW A, 379 (ErW B, 400).

¹⁰⁸ ErW A, 387 (ErW B, 409). „Wieczność tego, co moralne, jest jego rzeczywistością”. J. Klatzkin: *Hermann Cohen...*, s. 66.

może być, stwierdza w innym miejscu Cohen, „wieczności bezruchu”¹⁰⁹. Okazuje się, że powiązanie wieczności rozumianej z jednej strony bez odniesienia jej do czasu, natomiast z drugiej – w połączeniu ze samoświadomością moralną skutkuje przekonaniem, że wieczność jest związana z postępem moralnym. „Wieczność oddzielona od czasu i odniesiona do czystej woli oznacza tylko wieczność postępu pracy moralnej”¹¹⁰. Jest to o tyle istotne, że w innym miejscu Cohen mówi o wieczności, że stanowi „przewodnie pojęcie samoświadomości moralnej”¹¹¹. W jeszcze innym miejscu powiada: „Wieczność jest punktem docelowym, a jako taka stanowi właściwą treść czystego chcenia. Wieczność oznacza wieczne zadanie; zadanie wieczności. Niebo i ziemia mogą przeminąć; moralność pozostanie. Teraz lepiej rozumiemy wartość zadania: jego rozwiązanie, jego rzeczywistość są zabezpieczone przez wieczność. Wieczność stanowi jego rzeczywistość”¹¹².

Nie zmienia to faktu, że pojawia się tu moment czasowy, któremu szczególnie dużo uwagi poświęca w swych badaniach Pierfrancesco Fiorato, publikując książkę pod wielce interesującym tytułem¹¹³. Moment czasowy związany jest z ideałem etycznym, który zawiera trzy elementy składowe: doskonałość, doskonalenie oraz niedoskonałość doskonalenia. Cohen jest przekonany, że element czasowy dotyczy doskonałości, i podkreśla, że „wtedy wieczność jest odniesiona do czasowości”¹¹⁴. Fiorato czasowość odnosi do mesjanizmu, choć zrazu rozumie ją logicznie i poszukuje analogii do Husserla podejmującego problem czasu w tekście poświęconym Kantowi. O ile połączenie między tym, co realne, i tym, co idealne, doprowadziło Husserla do nowej koncepcji filozofii transcendentalnej, o tyle Cohen nastawiony jest na bliższe określenie nierozzerwalnego związku tego, co realne, z tym, co idealne. „Szczególna uwaga, jaką w *Logik der reinen Erkenntnis* obdarzono czasowość czasu, to znaczy pytanie o »logiczny« horyzont sensu, na podstawie którego rozumie się czas, ma

¹⁰⁹ ErW A, 387 (ErW B, 409).

¹¹⁰ ErW A, 388 (ErW B, 410).

¹¹¹ ErW A, 390 (ErW B, 412).

¹¹² ErW A, 389 (ErW B, 411–412).

¹¹³ P. Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*. Würzburg 1993.

¹¹⁴ ErW A, 402 (ErW B, 424).

swoje źródło w poznaniu, że to właśnie samo pojęcie czasu jest tym, co musi dokonać »pośrednictwa« między tym, co idealne, a tym, co realne¹¹⁵. Cohen dodatkowo wiąże czasowość z mitem i przywołuje greckie *aion* (αἰών), pisząc: „Wieczność, jak już widzieliśmy, powstała w micie; jest ona zawarta w pojęciu *aion*”¹¹⁶, natomiast nieco wcześniej zauważa: „Wiek świata, *aion*, opiera się na micie o wielości światów; o nieustannej zmianie w powstawaniu i ginięciu świata, o wypaleniu świata i odrodzeniu”¹¹⁷. Podkreśla jednak Cohen, że taki czasowy jest właśnie sens wieczności w micie, natomiast w kulturze wieczność ma wymiar etyczny.

Rozważania dotyczące wieczności potrzebne są Cohenowi do wskazania możliwości „ureczywistnienia moralności”¹¹⁸. Nie sposób założyć, że istnieje w dziejach punkt, który można uznać za ujmujący owo ureczywistnienie jako fakt. Dlatego można się tu doszukiwać analogii do sformułowanego w ramach teorii poznania przekonania, że poznanie jest aktem o charakterze nieskończonym. Potwierdza to Peter A. Schmid: „Byt tej rzeczywistości nie jest więc niczym innym jak ideałem, który zawiera wieczne zadanie ureczywistnienia”¹¹⁹. Z powodu owego procesualnego charakteru ureczywistniania moralności mówi Cohen o posuwaniu się naprzód, pisząc: „Wieczność oznacza wyłącznie wieczność posuwania się naprzód (*Fortgang*) czystej woli”¹²⁰. Tu zaś nie sposób mówić o jakimkolwiek końcu, skoro trudno uznać za skończony proces doskonalenia się. Twórca szkoły marburskiej wprowadza jednak rozróżnienie między posuwaniem się naprzód i postępem, między *Fortgang* i *Fortschritt*: „W czystej woli posuwanie się naprzód musi stać się postępem; postępem w czystości”¹²¹, w innym zaś miejscu mówi o tym, że „w historii rodzaju ludzkiego postępek jest wymagany”¹²². Ten procesualny charakter moralności akcentuje również Klatzkin. Píše on: „Moralność ureczywistnia się, jednakże nie jest rzeczywistością; to, co moral-

¹¹⁵ P. Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit...*, s. 167.

¹¹⁶ ErW A, 386 (ErW B, 408).

¹¹⁷ ErW A, 379 (ErW B, 401). Por. RV, 292.

¹¹⁸ ErW A, 386 (ErW B, 408).

¹¹⁹ P.A. Schmid: *Ethik als Hermeneutik...*, s. 209.

¹²⁰ ErW A, 393 (ErW B, 415).

¹²¹ ErW A, 393 (ErW B, 416).

¹²² RV, 292.

ne, nie jest dane rzeczowo, lecz jest i zawsze pozostanie zadaniem”¹²³.

Tak oto filozofia religii Cohena staje się *de facto* filozofią dziejów, skoro pytanie o urzeczywistnienie tego, co moralne, okazuje się pytaniem, na które odpowiedzią jest „wieczne urzeczywistnienie tego, co moralne”¹²⁴. Franz Rosenzweig uważa, że Bóg gwarantuje właśnie owo „urzeczywistnienie ideału” i odnosząc to do osoby Cohena, zauważa: „Ideał jest celem historycznego rozwoju, który bardzo wyraźnie dokonuje się w państwie”¹²⁵. Natomiast sam Cohen w innym miejscu pokazuje zależność między etyką i filozofią dziejów, pisząc: „Teraz możemy więc odpowiedzieć na pytanie, w czym dla Boga zachodzi różnica między etyką a religią. Tak jak miłość budzi się dopiero przez biedę, a człowiek biedny staje się dopiero bliźnim, tak też u Boga dopiero w religii wchodzi w życie miłość. Etyka napędza filozofię dziejów; przez tysiąclecia może cierpliwie czekać i nie potrzebuje przecież pesymizmu do tego, by upaść. Indywiduum rozplywa się w niej w ludzkości. Ale Bóg religijny może cierpienie tylko zasłonić miłością. Musi On kochać ludzi, a mianowicie każde indywiduum jako takie”¹²⁶. Motyw indywiduum staje się tu przewodni, ale zrazu pojawia się motyw, który nazwać można czysto religijnym, motyw nieuwzględniający filozofii, a tym bardziej filozofii dziejów. Cohen, wierzący Żyd, zastępuje tu Cohena, filozofa religii, i pisze: „Prorocy właściwie nie stworzyli jeszcze religii, lecz tylko moralność. Tak bardzo ich Bóg jest Bogiem sprawiedliwości, który jest wprawdzie także Bogiem miłości, ale tym ostatnim tylko dlatego, że kocha prawo i sprawiedliwość. Dlatego religia proroków jest ciągle jedynie religią moralności. Dopiero wraz z psalmami moralność przekształca się w religię. Dopiero wraz z psalmami ludzkie indywiduum objawia się w swej korelacji, w swej tęsknocie do Boga”¹²⁷.

Czym jest Cohena filozofia religii? Franz Rosenzweig jest przekonany, że religia odgrywa rolę marginalną wobec etyki. „Mesjanizm i monoteizm *Ethik des reinen Willens* w ósmym i dziewiątym rozdziale włącza w system filozofii; nie oznaczało

¹²³ J. Klatzkin: *Hermann Cohen...*, s. 63.

¹²⁴ ErW A, 393 (ErW B, 416).

¹²⁵ F. Rosenzweig: *Einleitung*. In: JS I, XXXIII.

¹²⁶ BR, 79–80.

¹²⁷ BR, 100.

to, jak można było wierzyć, ustępstwa na rzecz religii, ale tendencją było – jak u wielkich idealistów początku stulecia, tylko wyrażone w sposób jeszcze bardziej otwarty – niegdyś religię uczynić zbędną¹²⁸. Warto jednak postawić pytanie: czy skoro religia jest podporządkowana etyce, to owo podporządkowanie można uznać za równoznaczne z jej zmarginalizowaniem?. Wydaje się, że nie. Nieco inaczej kwestię ujmuje Walter Kinkel, który wiąże religię z etyką i stwierdza: „Wielka zasługa Cohena dla religii w ogóle, jak też dla judaizmu w szczególności, polega, moim zdaniem, na uetycznieniu (*Ethisierung*) religii, na wskazaniu moralnych zarodków, które w zachowaniu muszą doprowadzić do rozwoju religii”¹²⁹. Wydaje się, że właśnie to stanowisko jest bliższe prawdy, tym bardziej że – jak widać to wyraźnie w świetle analiz Cohena – problem relacji między religią a etyką uczynił on fundamentem swych rozważań. Nie wolno przecież zapominać o tym, że Cohen jest filozofem, który buduje swą koncepcję na idealizmie i realizmie, co zresztą wytyka mu Karl Löwith. Co więcej, Löwith uważa, iż Cohen w swych rozważaniach dotyczących religii i etyki, „pozostaje w gruncie rzeczy przy swych żydowskich źródłach i Bogu Starego Testamentu”¹³⁰. Zarzut ten jest jednak skierowany do Cohena filozofa, który w istocie w swych rozważaniach pozostaje wyznawcą judaizmu. Mechthild Dreyer właśnie w tym kontekście wskazuje ważny aspekt Cohena filozofii religii, jakim jest odniesienie judaizmu z jego filozofią religii do całej kultury. Píše ona: „Jednakże w centrum apologii judaizmu pozostaje dla Cohena myśl, że [...] na podstawie swej myśli o Bogu i związanej z tym profetyczno-mesjanistycznej nauki o moralności judaizm ma wartość kulturową (*Kulturwert*), ponieważ wraz z tymi dwoma przekonaniem miał i jeszcze ma istotny wkład w postęp moralnego rozwoju, wkład, który będzie także konieczny w przyszłości, jeśli ma być spełnione postawione ludziom moralne zadanie zjednoczenia wszystkich w bezklasowej jedności ludzkości”¹³¹.

¹²⁸ F. Rosenzweig: *Einleitung...*, s. XXXV.

¹²⁹ W. Kinkel: *Hermann Cohen...*, s. 245.

¹³⁰ K. Löwith: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie...*, s. 360–361.

¹³¹ M. Dreyer: *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens...*, s. 85.

Estetyka

Również kwestię estetyki podejmował Hermann Cohen dwa razy w życiu. W roku 1889 uzupełnił ostatnią część swego tryptyku poświęconego Kantowi, publikując *Kants Begründung der Aesthetik*¹, natomiast w roku 1912 – ostatnią część autorskiego tryptyku układającego się w system filozofii. Książka nosi tytuł *Ästhetik des reinen Gefühls* i składa się z dwóch tomów². W roku 1923 ukazało się w Berlinie drugie niezmienione wydanie książki, trzecie zaś opublikowane zostało w ramach Hermann Cohen Werke jako tomy 8. i 9.³. Wzajemna relacja tych dwóch dzieł jest, jak podaje Gerd Wolandt, taka, że „prawie wszystkie pojęcia kluczowe »Ästhetik des reinen Gefühls« zostały już rozwinięte w »Kants Begründung der Aesthetik«”⁴. Z kolei stosunek estetyki do innych działów filozofii Cohen przedstawia tak, że w jego ujęciu estetyka nie ma własnego przedmiotu, co czyni ją poniekąd wątpliwą. „Zatem wszystkie nauki są włączone do przyrody i moralności. Jedynie sztuka, choć wydaje się to niesamowite, przedstawia własny świat, który nie mieści się ani w przyrodzie, ani w moralności. Wydaje się to niesamowite; ponieważ sztuka nie może przecież wytwarzać i przedstawiać innych istot niż te, które wypełniają przyrodę”⁵.

¹ H. Cohen: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889.

² H. Cohen: *System der Philosophie*. 3. Theil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. 2 Bde. Berlin 1912.

³ H. Cohen: *Werke*. Bd. 8: *System der Philosophie*. 3. Teil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Erster Band; Bd. 9: *System der Philosophie*. 3. Teil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Zweiter Band. Einleitung von G. Wolandt. Hildesheim–Zürich–New York 2005. (Dalej cytowane jako ÄrG).

⁴ G. Wolandt: *Einleitung*. In: HCW 8, X*.

⁵ KBÄ, 99.

Hermann Cohen w ujęciu estetyki okazuje się transcendentalistą, który swoje rozważania rozpoczyna od wskazania problemu w ujęciu filozofii i podkreśla, że cel jego pracy „jest skierowany jedynie na ugruntowanie estetyki w systemie filozofii. Estetyka nie jest teorią sztuk. Sztuki nie mają jednej wspólnej teorii, lecz każda ma swoją szczególną teorię. Teorie zawierają pojęcia, estetyka – jedynie pryncypia”⁶. Estetyka jest więc nauką o pryncypiach, tak jak jest nią etyka czy też filozofia prawa. Filozofia musi wskazać owe pryncypia, ale musi też ukazać założenia i podstawy wszelkiej kultury, stanowiące jej wspólną podstawę. „Tę wspólną podstawę wszelkich fundamentów przedstawia system filozofii krytycznej, przeto ugruntowanie estetyki jest wywoдем jej podstaw z systemu krytyki”⁷, przy czym istotne jest Cohenowe rozumienie systemu w ujęciu Kanta. „System nie oznacza u Kanta zamkniętego związku poznań, lecz związek sposobów wytwórczości (*Erzeugungsweisen*) świadomości, spośród których każdy wytwarza specyficzną dla siebie treść”⁸. Pojęcie systemu generuje inne pojęcie o istotnym znaczeniu dla estetyki, a mianowicie „świadomość kulturowa”. Już na początku *Ästhetik des reinen Gefühls* Cohen stwierdza: „System filozofii ujmujemy z punktu widzenia jedności świadomości kultury”⁹, aby niemal na końcu książki zauważyć: „Jedność świadomości kulturowej nie jest tożsamością ciała i duszy, materii i świadomości, lecz połączeniem, ujednoliceniem stopni drogi rozwojowej świadomości kultury, które już same – każde dla siebie – stanowią rodzaj jedności świadomości”¹⁰. Problem jedności świadomości Cohen prezentuje w *Logik der reinen Erkenntnis*, kiedy w odniesieniu do świadomości estetycznej zauważa: „Człowiek kultury jest jednocześnie skierowany do nauki, etyki i estetyki. To sprawia, że jedność całej świadomości kulturowej staje się wyraźnym problemem”¹¹.

Problem estetyki sprowadza Cohen do dwóch kwestii: do odróżnienia estetyki od historii sztuki i nauki o sztuce oraz

⁶ KBÄ, V.

⁷ KBÄ, 3.

⁸ KBÄ, 94–95.

⁹ ÄrG I, 4.

¹⁰ ÄrG II, 431.

¹¹ LrE A, 369 (LrE B, 427). Por. W. Kinkel: *Hermann Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924, s. 275.

do definicji estetyki jako dyscypliny systematycznej¹². Zdefiniowanie estetyki jest, zdaniem Cohena, istotne, ponieważ „dopiero włączenie estetyki do systemu filozofii może uzasadnić samoistość i odrębność estetyki”¹³. Natomiast w innym miejscu *Ästhetik des reinen Gefühls* Cohen odwołuje się do odmienności estetyki od innych dyscyplin filozoficznych, a czyni to, przywołując poglądy urodzonego w Marburgu rzeźbiarza Adolfa Hildebranda (1847–1921), autora opublikowanej po raz pierwszy w roku 1893 książki *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*¹⁴. „Estetyka – pisze tam Cohen, polemizując z poglądami Hildebranda – nie jest logiką ani nie jest etyką, a tym bardziej psychologią, podobnie nie jest także historią sztuki, która może być właściwą estetyką uczonych. Estetyka jest jako taka estetyką filozofii, estetyką systemu filozofii, filozofii jako systemu”¹⁵. Terminu „estetyka uczonych” użył Hildebrand, ale dopiero w wydaniu szóstym swej książki: „Wszelka filozofia sztuki i estetyka uczonych są rozważaniem z receptywnego punktu widzenia i tylko o tyle mają znaczenie”¹⁶. Zarzut Cohena jest poważny: estetyka nie jest dziedziną sztuki, ponieważ należy do filozofii. To domena filozofów, i to filozofów krytycznych, a artystom w gruncie rzeczy nic do filozofii.

Hermann Cohen motyw estetyki podejmuje nieustannie i zawsze czyni to – jak już powiedziano – w świetle swego systemu filozofii. W końcowych fragmentach *Logik der reinen Erkenntnis*, książki stanowiącej przecież podstawy jego systemu, zwraca wyraźnie uwagę na znaczenie estetyki dla Kanta i podkreśla, że waga estetyki wzrasta w rezultacie wyniesienia jej do samodzielnego „członu w systemie filozofii”¹⁷. Nie oznacza to bynajmniej braku zrozumienia dla estetyki Kanta, która – w odróżnieniu od Cohenowskiej – zakłada zmysłowość. Cohen, podkreślając zrozumienie dla Kanta, uważa, że fundamentalny jest naukowy charakter estetyki, i wskazuje

¹² Zob. ÄrG I, XI.

¹³ ÄrG I, 3.

¹⁴ A. Hildebrand: *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*. Strassburg 1893.

¹⁵ ÄrG II, 259.

¹⁶ A. Hildebrand: *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*. 6. verm. Aufl. Strassburg 1908, s. 142.

¹⁷ LrE A, 518 (LrE B, 608).

jej związek z logiką¹⁸, a nawet określa estetykę wprost mianem „logika sztuki”¹⁹. Przywołany już, jeden z mniej znanych uczniów Cohena Robert [Arnold] Fritzsche opublikował na łamach czasopisma „Die Zukunft” recenzję książki *Ästhetik des reinen Gefühls*. Podkreśla w niej znaczenie czystości dla ugruntowania estetyki, a ściślej: ugruntowania odczucia (*Gefühl*), na którym jest zbudowana estetyka. „Jednakże odczucie staje się czyste – pisze Fritzsche – dzięki systematycznemu związkowi z pryncypiami logiki i etyki, i na mocy swej własnej metodyki, a więc dzięki swojej działalności jako prawnej”²⁰.

Zatem problem sprowadza się, po pierwsze, do odróżnienia estetyki od sztuki – historii sztuki oraz kulturoznawstwa, i dlatego należy mieć na uwadze, że „systematyczna estetyka nie jest historią sztuki”²¹. Cohen podkreśla znaczenie możliwości dla estetyki i pisze: „Samodzielność sztuki pozostaje więc wątpliwa ze względu na możliwość. A są to samodzielność i czystość świadomości estetycznej, a więc świadomości, która realizuje swoje własne możliwości”²². Przy okazji ujawnia się krytyka romantyzmu, ponieważ Cohen trwa w przekonaniu, że – po pierwsze – jego założeniem jest hasło „najpierw sztuka, dopiero później religia”²³, po drugie natomiast – romantyzm opiera się na pryncypium, które stanowią „nieufność i wrogość wobec poznania naukowego”²⁴. Innymi słowy, romantyzm jest nienaukowy, a skoro tak – to brak w nim miejsca na estetykę. Podkreśla to również Kinkel, który twierdzi, że romantyzm nie uchwycił Kantowskiego rozumienia sztuki. „Kant zadeklarował sztukę jako sztukę geniusza. Romantycy na swój sposób źle zrozumieli tę wypowiedź. Zupełnie pominięli to, że dla Kanta geniusz był źródłem prawidłowości (*Gesetzlichkeit*) sztuki”²⁵. Istotne dla estetyki jest przekonanie Cohena, że sztuka również pozostaje w ścisłym związku ze świadomością. „Pojęcie ideału – pisze Cohen – stanowi *cogito*

¹⁸ LrE A, 40 (LrE B, 44).

¹⁹ LrE A, 354 (LrE B, 410).

²⁰ R. Fritzsche: *Cohens Aesthetik*. „Die Zukunft” 1913, Bd. 83, s. 123.

²¹ ÄrG II, 291.

²² LrE A, 368 (LrE B, 427).

²³ ÄrG I, 11.

²⁴ ÄrG I, 13.

²⁵ W. Kinkel: *Hermann Cohen...*, s. 275.

estetyki: oznacza ono wywód sztuki ze świadomości”²⁶. Jest to o tyle ważne, że twórca szkoły marburskiej utrzymuje, że za wszelką cenę musi uzasadnić fundamentalny charakter estetyki względem historii sztuki i kulturoznawstwa.

Mając to na uwadze, Walter Kinkel trafnie tłumaczy zamysł marburczyka: „Cohen pokazuje więc, jak historia sztuki raczej wszędzie zakłada estetykę”²⁷. Problem relacji między sztuką a estetyką jest dla Cohena problemem relacji między poszczególnymi elementami systemu filozoficznego. Wielokrotnie dawał, jak wiadomo, do zrozumienia, że filozofia jest możliwa tylko jako system²⁸. Relację tę dobrze opisuje Kinkel. „Estetyka wznosi się na podstawie logiki i etyki. Sztuka pozostaje w relacji do przyrody i do moralności, ale w stosunku do obydwu zachowuje wolność, ponieważ traktuje je jako materiał dla nowej rzeczywistości, która jest jej dziełem”²⁹. Kinkel pozostaje w objęciach systemu i podkreśla, że oznacza to również wolność sztuki względem religii. Dodać warto, że właśnie brak odniesienia sztuki do moralności uznaje Cohen za błąd Kanta. Kluczem do takiego ujęcia błędności stanowiska Kanta jest rozumienie systemu przez twórcę szkoły marburskiej, choć warto odwołać się do *Ästhetik des reinen Gefühls*, kiedy Cohen zauważa: „Zupełną iluzją jest, jeśli to, co wzniosłe przyrody, ukazuje się jako wytwór sztuki. Iluzja ta doszła już do wyraźnego rozwiązania tym sposobem, że Kant wyraził konsekwencję, aby wzniosłość przyrody raczej złożyć w moralności. Tym samym pozbawił jej naturalnie estetyki, jeżeli tę samoistność należy uzyskać w sztuce”³⁰. Cohen ponadto mówi o jeszcze jednej trudności, a mianowicie uznaje dwustronną zależność między pięknem i wzniosłością: „Przyroda w sobie powinna być piękna; ale tylko o tyle piękna, o ile jest wzniosła”³¹.

Po drugie, estetyka ma być dyscypliną systematyczną; w języku Cohena – ma się wpisywać w system filozofii. Już na początku *Kants Begründung der Aesthetik* odwołuje się do Kanta i stwierdza: „System filozofii krytycznej nie jest ukończony, jeśli brakuje tego członu świadomości, w którym

²⁶ KBÄ, 40.

²⁷ W. Kinkel: *Hermann Cohen...*, s. 277.

²⁸ Zob. np. LrE A, 512 (LrE B, 601).

²⁹ W. Kinkel: *Hermann Cohen...*, s. 278.

³⁰ ÄrG I, 336.

³¹ ÄrG I, 339.

łączą się interesy teorii i praktyki”³². Oznacza to zarazem, że problemem estetyki staje się jej systematyczne ugruntowanie. Jest to o tyle interesujące, że ów motyw nieskończonego zadania, jak w teorii poznania, wciąż powraca w jego pracach, a w estetyce przykład stanowi ujęcie idei piękna. „Idea piękna, jako ugruntowanie, jako zadanie ugruntowania, oznacza także, że nie może być ustanowiony żaden koniec ugruntowywania, w takim samym stopniu, jak próby jego rozwiązania. Także próby uzasadnienia muszą pozostać nieskończone”³³. Skoro ugruntowywanie jako takie jest procesem niemającym końca, dotyczyć to musi również estetyki i jej przedmiotu.

Rozwiązanie trudności dostrzega Cohen w rozważaniach Kanta poświęconych zmysłowi wspólnemu, *sensus communis*. Kant w *Krytyce władzy sądenia* pisze: „Tę nieokreśloną normę jakiegoś *sensus communis* rzeczywiście zakładamy; dowodzi tego nasza pretensja do wydawania sądów smaku. Czy w rzeczywistości istnieje taki *sensus communis* jako konstytutywna zasada możliwości doświadczenia, czy też jakaś wyższa jeszcze zasada rozumu narzuca nam tylko jako regulatywną zasadę to, byśmy w pierwszym rzędzie dla wyższych celów wytworzyli w sobie jakiś *sensus communis*; czy zatem smak jest władzą pierwotną i naturalną, czy tylko ideą jakiejś zdolności sztucznej, którą musimy najpierw nabyć, tak iż sąd smaku ze swym imputowaniem powszechnej aprobaty byłby w istocie rzeczy jedynie postulatem rozumu w kierunku wytworzenia takiej jednomyślności usposobienia; czy więc powinność, tj. obiektywna konieczność zbieżności uczucia wszystkich z uczuciem każdego [z osobna], oznaczałaby tylko możliwość osiągnięcia pod tym względem zgodności, a sąd smaku stanowiłby tylko przykład zastosowania tej zasady – tego wszystkiego nie chcemy i nie możemy tu jeszcze zbadać, gdyż musimy na razie dokonać rozbioru władzy smaku na jej elementy, aby w końcu połączyć je w ideę *sensus communis*”³⁴. Cohen jest przekonany, że odpowiedź na postawione pytanie zawiera „całe uzasadnienie, jakie estetyce nadał Kant”³⁵. Problem polega na tym, że musi istnieć jedność w sensie Kantowskiej transcendentalnej

³² KBÄ, 4.

³³ ÄrG I, 249.

³⁴ I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. Tłum. J. Gałęcki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986, s. 123–124 (§ 22).

³⁵ KBÄ, 212.

idealności, która gwarantuje możliwość poznawania w teorii poznania. Cohen poszukuje źródła tej jedności i pisze: „Jeśli treść świadomości estetycznej istnieje w formie odczucia (*Gefühls*) i jeśli odczucie istnieje w uformowaniu wszelkiej innej, możliwej do wytworzenia przez świadomość, treści, zarówno treści przyrody, jak i treści moralnej, to, zdaje się, musi z tego wynikać, że może być dany tylko Jeden rodzaj estetycznej treści odczucia; jeżeli pojęcie formy odczucia myślimy na sposób wzorcowego prawa (*Mustergesetzes*). Tak jak może być dane tylko Jedno doświadczenie, ponieważ jest Jedna przyroda; tylko Jedna moralność, ponieważ jest Jedno królestwo wolności i celów jako wspólnota istot moralnych, tak też może i powinno być dane tylko Jedno odczucie estetyczne, ponieważ oba przedmioty tego samego, przyroda i sztuka, określają się przez siebie dla odczucia; przyroda musi zostać »rozszerzona« jako sztuka; a sztuka musi »wydawać się« przyrodą – tak że tym sposobem obie staną się Jednym przedmiotem dla odczucia”³⁶. W analogiczny sposób w *Ästhetik des reinen Gefühl* Cohen będzie akcentować, że motyw estetyczny jest wrodzony, i napisze: „Jak widać, motyw estetyczny historii sztuki jest od jej klasycznego początku wrodzony. A to potwierdza historię sztuki nie tylko jako jej uzupełnienie, lecz także jako jej uzasadnienie nawet dla wszelkiej sztuki estetyki już u jej początków”³⁷.

Problem uzasadnienia estetyki jest „wywodem z podstawy”³⁸, będącym zarazem „stworzeniem bazy i wspólnoty pojęć estetycznych”³⁹. Cohen analizuje historyczne próby uzasadnienia estetyki i wymienia Baumgartena, Herdera, ale największą rolę przypisuje koncepcji ironii w ujęciu Karla Wilhelma Ferdinanda Solgera (1780–1819) i stwierdza: „Spośród wszystkich myśli, jakie przedstawiła estetyka romantyczna, podstawowa myśl Solgera o ironii sztuki wydaje nam się najgłębszą myślą uzasadnienia estetyki”⁴⁰. Ostatecznie znowu odwołuje się do Kanta i uwag zawartych w *Krytyce władzy sądu*, które dotyczą podziału sztuk. Kant pisze tam: „Niechaj czytelnik ocenia to w ogóle tylko jako próbę połączenia sztuk pięknych pod jedną zasadę, jaką ma być w tym wypadku zasa-

³⁶ KBÄ, 278–279.

³⁷ ÄrG I, 52.

³⁸ KBÄ, 1.

³⁹ KBÄ, 1.

⁴⁰ KBÄ, 418.

da wyrażania idei estetycznych (według analogii mowy), i nie uważa tego za definitywny ich wywód⁴¹. Cohen natychmiast dodaje: „Jakież inne pryncypium byłoby nie tylko »wygodniejsze«, ale rzeczowo właściwsze, bardziej metodyczne niż ten punkt widzenia: za pomocą jakich pierwotnych i im właściwych środków wyrażają estetyczną treść, która momentalnie się rozdzielać, jest przecież Jedna, to znaczy jak należy je przedstawiać i wspaniale wytwarzać oraz jakiego są rodzaju poszczególne sztuki?”⁴².

Cohen pokazuje związek sztuki z człowiekiem, tym samym estetyczne zainteresowanie człowiekiem, które sprowadza się do miłości do człowieka przyrody. „Miłość do natury człowieka zyskuje w ten sposób głębsze uzasadnienie w miłości do człowieka przyrody. Człowiek całkowicie należy do przyrody”⁴³. Zarazem jednak powstaje problem zrozumienia sztuki, ponieważ Cohen trwa w przekonaniu o niemożliwości zastąpienia estetyki sztuką. Nazywa sztukę centrum dziejów powszechnych i stwierdza: „Z pewnością sztuka stanowi centrum dziejów powszechnych; ale tylko jakieś centrum, a nie centrum. W ogóle nie może dać własnego centrum. Przeczy to systematycznemu pojęciu filozofii i odpowiednio do niego – pojęciu kultury. Natomiast systematyczne pojęcie historycznego centrum akcentuje główne znaczenie historii sztuki; jednakże odbiera jej tym samym iluzję, że mogłaby ona zastąpić estetykę i uczynić ją zbyt zbyteczną”⁴⁴. Innymi słowy, po raz kolejny ukazuje wyższość filozofii, a więc estetyki, nad sztuką, teorii – nad praktyką.

W ujęciu klasycznym estetyka jest nauką o pięknie, a Cohen konsekwentnie prezentuje ujęcia historyczne, odwołując się do Platona i Plotyna. Píše: „Piękno jest idea. To znaczenie piękna jest ściśle metodyczne. Odnosimy się tu znowu do logiki czystego poznania, która metodyczne znaczenie idei wyjaśniła dokumentnie w Platońskim uzasadnieniu”⁴⁵. Jest to zgodne z tym, co pisał już wcześniej. „Ale – zauważa w *Kants Begründung der Aesthetik* – także w tym, co jednostkowe, wcale nie leży siła sztuki; piękno nie jest wyłącznie,

⁴¹ I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 256 (§ 51).

⁴² KBÄ, 306.

⁴³ ÄrG I, 216.

⁴⁴ ÄrG I, 47.

⁴⁵ ÄrG I, 242.

ani też szczególnie indywidualne, lecz jest idealistyczne. A ideał leży w całości postaci”⁴⁶. Co więcej, twórca szkoły marburskiej przywołuje teorię naśladownictwa i zgodnie z jej duchem stwierdza, że „dopiero sztuka odkryła przyrodę jako piękno”⁴⁷. Cohen odwołuje się do Kanta, który w paragrafie siedemnastym *Krytyki władzy sąđenja* podejmuje problem ideału piękna, i za istotny uznaje następujący fragment książki: „Przed wszystkim należy zaznaczyć, że piękno, dla którego szukać mamy ideału, nie może być pięknem wolnym (*vage*), lecz musi być pięknem ustalonym za pomocą pojęcia obiektywnej celowości, a co za tym idzie – musi należeć do przedmiotu zupełnie czystego sądu smaku, lecz opartego częściowo na rozumie”⁴⁸. Z tych słów Cohen wyciąga następujący wniosek: „Ideałem piękna jest więc ustalona przez moralny cel ostateczny i tym sposobem częściowo zintelektualizowana, a mimo to istniejąca jako estetyczna celowość, trwała postać człowieka. Ta postać człowieka nie jest już ideą normatywną, jest ideałem”⁴⁹. Przy okazji Cohen wiąże piękno z moralnością i odwołuje się do paragrafu pięćdziesiątego dziewiątego *Krytyki władzy sąđenja*, który zatytułowany został *O pięknie jako symbolu moralności*⁵⁰.

Interesujące jest jednak to, że później Cohen włącza element subiektywny do analiz piękna: „Tego, czym jest piękno, nie wiemy inaczej niż w ten sposób, że nazywamy je wyrazem problemu czystego odczucia, problemu połączenia jaźni tego czystego odczucia z dziełem sztuki”⁵¹. Dodatkowy element stanowi pojęcie „absolutne piękno”⁵², które nie występowało wcześniej, a także pojęcie „klasyczne piękno”⁵³. Odróżnie-

⁴⁶ KBÄ, 53.

⁴⁷ KBÄ, 200.

⁴⁸ I. Kant: *Krytyka władzy sąđenja...*, s. 111 (§ 17). W oryginale czytamy: „[...] zum Theil intellectuirten Geschmacksurtheils”, co Jerzy Gałeczki tłumaczy „czystego sądu smaku, lecz opartego częściowo na rozumie”. Tymczasem lepsze wydaje się tłumaczenie: „[...] częściowo zintelektualizowanego sądu smaku”.

⁴⁹ KBÄ, 267.

⁵⁰ I. Kant: *Krytyka władzy sąđenja...*, s. 298 (§ 59). Sam Cohen pisze, że chodzi o paragraf pięćdziesiąty ósmy, zob. KBÄ, 269.

⁵¹ ÄRG I, 266.

⁵² ÄRG I, 290.

⁵³ ÄRG I, 300. W innym miejscu pojęcie „klasyczne piękno” odnosi Cohen do koncepcji niemieckiego historyka sztuki Johanna Joachima Winckelmanna (1717–1768). Zob. ÄRG II, 205.

nie sztuki klasycznej od sztuki współczesnej opiera się na przeświadczeniu Cohena, że „owo klasyczne piękno nie jest pięknem, lecz wzniosłością”⁵⁴. Pojęcia „klasyczne piękno” nie ma także wcześniej w *Kants Begründung der Aesthetik*, chociaż Cohen posługuje się tam pojęciem „klasyczna estetyka” i wymienia architekta Gottfrieda Sempera (1803–1879) jako jej reprezentanta⁵⁵. Z kolei w odniesieniu do Albrechta Dürera (1471–1528), wielkiego syna Norymbergi, podkreśla twórca szkoły marburskiej trudności geniusza z określeniem estetycznych uwarunkowań sztuki. „Skoro jego estetyczne medytacje nie osiągnęły jasności, tak jak jego geometryczne określenia proporcji – »Nie wiem, co to jest piękno« – to błąd leżał w tym, że obiektywnego pryncypium poszukiwał jedynie w masie zamiast założyć je w harmonii, którą należy jedynie ugruntować między masą ciała i masą duszy, masą we wszystkich skomplikowanych stosunkach duchowych. W teorii nie znalazł tego celu, w swej sztuce jednakże poszukiwał możliwości jego realizacji”⁵⁶.

Pojęciem, które Kant wiąże z pięknem, jest wzniosłość (*Erhabenheit*); do niej odwołuje się również Cohen. Kant podkreśla, że zasadnicza różnica między pięknem a wzniosłością da się wyrazić w ten sposób, że nie ma wzniosłości w przyrodzie. „Z tego widać też, że prawdziwej wzniosłości należy szukać tylko w umyśle tego, kto wydaje sąd, a nie w przedmiocie przyrody, którego ocena nastrój ten wywołuje”⁵⁷, albo też nieco wcześniej, kiedy Kant notuje: „Z tego wynika więc, że wzniosłości nie należy szukać w przedmiotach przyrody, lecz jedynie w naszych ideach”⁵⁸. Cohen, mając na względzie ów subiektywny charakter, stwierdza: „Wszelka wzniosłość leży w duchu, a także dla przyrody w analogii ducha”⁵⁹. Sam Kant odróżnia również wzniosłość od sądu smaku i pisze: „Wzniosłość zaś (z którą połączone jest uczucie wzruszenia) wymaga innego kryterium oceny niż to, które leży u podstawy smaku”⁶⁰. Problem stanowi relacja między przyrodą a człowiekiem, ponieważ wzniosłość jest przeżyciem pod-

⁵⁴ ÄrG I, 290.

⁵⁵ Zob. KBÄ, 390.

⁵⁶ ÄrG II, 367.

⁵⁷ I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 150 (§ 26). Por. KBÄ, 292.

⁵⁸ Ibidem, s. 140 (§ 25).

⁵⁹ ÄrG I, 348.

⁶⁰ I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia...*, s. 100 (§ 14).

miotu i pośrednio odnosi się do przyrody. Kant wskazuje różnicę między religią a postawą religijną. Postawą właściwą religii jest „ukorzenie się, przygnębienie i poczucie całkowitej niemocy”⁶¹. Tymczasem „ten nastrój umysłu nie jest bynajmniej sam w sobie i koniecznie związany z ideą wzniosłości religii i jej przedmiotu”⁶² – tym bardziej, że w innym miejscu mówi Cohen o „wzniosłości czystej modlitwy”⁶³. To zaś oznacza, że problem wzniosłości jest równie złożony, jak problem piękna, zwłaszcza że w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant odnosi się do niej, mówiąc: „[...] budząca szacunek idea osobowości, która stawia nam przed oczyma wzniosłość naszej natury”⁶⁴.

Hermann Cohen próbuje uchwycić sensowność estetyki tylko i wyłącznie w kontekście systemu filozofii, co ukazuje już w pierwszych akapitach *Ästhetik des reinen Gefühls*, kiedy mówi o „rozpłynięciu się wszelkiej filozofii w estetyce”⁶⁵, przy czym wiąże owo rozpłynięcie się z romantyzmem w ogóle i z Schopenhauerem. Cohen oczywiście wyraża sprzeciw wobec idei rozpłynięcia się filozofii w estetyce, uznając, że stanowi ona jedynie część systemu filozofii. „Zarazem jednak stało się wyraźne, że przy tym romantyzmie estetyka musiała przestać być członem systemu filozofii. Przecież także pojęcie systemu, którego założeniem są części jako człony, musiało zostać złamane i udaremnione wraz z redukcją wszelkiej filozofii do estetyki. Natomiast nasza dewiza jest odtąd zrozumiała: Albo estetyka jest członem systemu filozofii, albo zaś system, a wraz z nim sama filozofia, zostanie zniszczony, skoro zostanie rozpuszczony w estetyce”⁶⁶. Tym samym rozwiązuje problem filozofii i estetyki, podkreślając: „Po wszystkich tych rozważaniach zostaje dokładnie określony i wyjaśniony problem estetyki: jest to problem systematycznej estetyki”⁶⁷.

Estetyka może więc istnieć wyłącznie jako człon systemu filozofii i w tym sensie jest estetyką systematyczną, co wynika z faktu, że filozofia może być również tylko filozofią systematyczną. „Nie istnieje żadna historia sztuki, ponieważ jej pod-

⁶¹ Ibidem, s. 161 (§ 28). Por. KBÄ, 293.

⁶² Ibidem, s. 161–162 (§ 28). Por. KBÄ, 293.

⁶³ ÄRG II, 189.

⁶⁴ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 144.

⁶⁵ ÄRG I, 16.

⁶⁶ ÄRG I, 16.

⁶⁷ ÄRG I, 16.

stawą jest estetyka. Jedynie bowiem dla niej i w niej jedynie istnieje jakaś sztuka, sztuka jako jedność. Sama estetyka, jako systematyczna dyscyplina filozofii, może zarządzać problematycznym pojęciem jedności i usprawiedliwiać je. Poza estetyką i pozornie niezależnie od niej istnieją wyłącznie sztuki, takie mogą być dane tylko w ich różnorodności”⁶⁸. Zatem sztuka istnieje dzięki estetyce, a nie estetyka dzięki sztuce, co Henning Günther kwituje następującymi słowami: „Jedność nie istnieje w doskonałości jednostkowego dzieła sztuki. Jednostkowe dzieło jest raczej tylko fikcją zakończenia, fragmentem, popieraniem we wszystko relatywizującym ciągu deaktualizowania w historii”⁶⁹. Problemem jest zatem dla Cohena jedność, przy czym jedność tę wiąże on z charakterystycznym dlań rozumieniem systemu filozoficznego. „Istnieje tylko jeden rodzaj filozofii, to jest filozofia systematyczna, składająca się z członów systemu, na podstawie członów jednocząca się w jeden system filozofia”⁷⁰.

Konstatacja, że estetyka Cohena jest uwarunkowana jego rozumieniem systemu, może zaprowadzić do błędnego przekonania o niewielkiej wartości jego rozważań z tego zakresu. Prawda jest niewątpliwie inna. Cohen w swych rozważaniach podejmuje problemy estetyki, odnosząc je do Kanta; co więcej, estetykę Kanta czyni punktem wyjścia. Oczywiście jest to, że Cohen należy do filozofów pokantowskich, zatem łatwiej mu odwołać się do filozofów usprawniających doktrynę myśliciela z Królewca. Na tym zresztą polega sens neokantyzmu, że jest nieortodoksyjny – ortodoksyjny neokantyzm nie zasługiwałby w pełni na miano neokantyzmu, lecz najwyżej na miano „filologia Kantowska”. Dlatego Cohen może stwierdzić, że „świadomość samoistości piękna w królestwie kultury wyjednał dla estetyki teolog i wychowawca narodu Herder”⁷¹. Nie jest to jednak krytyka Kanta, lecz jedynie przejaw krytycznego spojrzenia na jego dokonania, przy czym nie ulega wątpliwości, że patrzy na niego przede wszystkim przez pryzmat systemu⁷². Co więcej, twier-

⁶⁸ ÄrG I, 46.

⁶⁹ H. Günther: *Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft*. München 1972, s. 64.

⁷⁰ ÄrG I, 16.

⁷¹ KBÄ, 79.

⁷² Zob. KBÄ, 94–95.

dzi nawet, że jest wątpliwe, czy „bez estetyki Kant w ogóle dotarłby do systemu filozofii”⁷³.

Hermann Cohena rozumienie estetyki w kontekście systemu wynika z przekonania, że skoro system filozoficzny składa się z trzech części, stanowi to konsekwencję trzech przedmiotów, kierunków (rozwoju) kultury, a mianowicie przyrody, moralności i sztuki. Zatem nie jest tak, że „tylko matematyczne myślenie winno być rozumiane jako myślenie. Także do moralności i do sztuki słusznie odnosi się myślenie”⁷⁴. Innymi słowy, Cohen jest zdania, że są trzy typy myślenia. Skoro zaś każdy typ myślenia wymaga logiki, to istnieje logika w sztuce i logika w estetyce. „Ostatecznie także estetyka – pisze twórca szkoły marburskiej – musi zarówno w całości jej projektu, jak i w jednostkowych pojęciach podstawowych zostać sprowadzona do logiki”⁷⁵. Tym samym potwierdza Cohen naukowy charakter estetyki w odróżnieniu od mającej charakter emocjonalny sztuki. „Interesujące jest to, że naukowa myśl przewodnia (*Grundgedanke*) rozciąga się nawet na sztukę, na estetykę, jako logika sztuki”⁷⁶. Wraz z tą myślą panlogizm szkoły marburskiej osiągnął apogeum.

⁷³ ÄrG I, 8.

⁷⁴ LrE A, 36 (LrE B, 40).

⁷⁵ LrE A, 40 (LrE B, 44).

⁷⁶ LrE A, 354 (LrE B, 410).

Psychologia

Od roku 1902, kiedy Cohen publikuje *Logik der reinen Erkenntnis*, wypracowuje własny system, który składa się z trzech części. Tworzą go: teoria poznania, etyka oraz estetyka. Jedyną częścią systemu, której Cohen nie poświęcił osobnej książki, jest psychologia. Co więcej, a była już o tym mowa, rozpoczyna przecież od psychologii, uprawiając na początku filozofię w duchu Heymanna Steinthala i Moritza Lazarusa psychologii społecznej (*Völkerpsychologie*). Teraz sytuacja radykalnie się zmienia, gdyż Cohen już dawno nie jest zwolennikiem psychologizmu, a raczej staje się jednym z najbardziej radykalnych jego przeciwników. W związku z tym należy mówić o dwóch liniach rozwojowych ujawniających się w myśleniu Cohena. Pierwsza związana jest z radykalną krytyką psychologizmu, druga – stanowi budowanie psychologii jako ostatniego członu systemu filozoficznego. W odniesieniu do krytyki psychologii nasuwają się dwie kwestie, a mianowicie polemika z metafizycznym racjonalizmem oraz dyskusja z psychologizmem jako takim¹. Od strony praktycznej kwestia ma się następująco: Cohen w swoich książkach stanowiących interpretację filozofii Kanta dochodzi do radykalnego antypsychologizmu, który osiągnął apogeum w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Teraz buduje własny system, w którym nie ma miejsca dla psychologii. Helmut Holzhey we *Wprowadzeniu wydawcy* (*Einleitung des Herausgebers*) podkreśla ten fakt i pisze: „Cohen czwartą część, »psychologię«,

¹ Zob. W. de Schmidt: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*. Bonn 1976, s. 98–99. Por. K. Sternberg: *Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus*. Leipzig 1919, s. 16–56.

której przyporządkował »jedność świadomości kulturowej« jako przedmiot, rozpatrywał też niejednokrotnie w wykładach pod tytułem »psychologia jako encyklopedia filozofii«, ale nie mógł jej nadać formy książki². Jeszcze inaczej kwestię pojmuje Dieter Adelmann (1936–2008), zwracający uwagę na pomost, „który Hermanna Cohena pojęcie »nauki judaizmu«, poprzedzające jego »religię rozumu«, łączy z ideą jego »filozofii kultury«, której prezentacja powinna następować po książce »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«, jako »psychologia« »systemu filozofii«³. Z tego nieco zagmatwanego opisu wynika, że psychologia wiąże się z filozofią kultury, chociaż nie brak tu także kontekstu religijnego.

Już w *Logik der reinen Erkenntnis* Hermann Cohen analizuje problem psychologii w interesującym go przede wszystkim kontekście systemu filozoficznego i pisze: „Wartość psychologii istnieje raczej w problemie jedności świadomości kulturowej, którym ona jedynie zawiaduje w całościowym obszarze filozofii. Zatem należy ona do systemu filozofii, nawet jeśli system musi w odniesieniu do tego otrzymać cztery części. Trzy części, które znajdują się na przedzie, omawiają trzy przedmioty: przyrodę, kulturę moralności i sztukę. Sama psychologia ma za swą wyłączną treść podmiot, jedność ludzkiej kultury. Dla tej jedności świadomości kulturowej rezerwujemy wyrażenie »jedność świadomości«. Logika nie omawia tej jedności świadomości, lecz jedność myślenia, jako myślenia poznania⁴. W wydaniu drugim pojawia się nagłówek, który akcentując dokonane w pierwszym wydaniu rozróżnienie, głosi: „Trzy przedmioty i podmiot⁵. Dodatkowo zwraca Cohen uwagę na to, że zadanie psychologii sprowadza się do poszukania jedności świadomości, a punktem kulminacyjnym rozwoju człowieka jest kultura. „Przedstawienie tego rozwoju i tej jedności jako jej punktu kulminacyjnego stanowi wielkie zadanie systematycznej psychologii, najważniejsze zadanie systematycznego filozofa⁶.

² H. Holzhey: *Einleitung des Herausgebers*. In: HCW 6, VII*.

³ D. Adelmann: *Die „Religion der Vernunft“ im „Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums“*. In: *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“*. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohen Spätwerk. Hrsg. von H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach. Hildesheim–Zürich–New York 2000, s. 4.

⁴ LrE A, 16 (LrE B, 17–18).

⁵ LrE B, 17.

⁶ LrE B, 610.

Dieter Adelmann, podejmując problem świadomości w filozofii Cohena, stwierdza: „Problem jedności świadomości można, zdaje się, opracować w dwóch pytaniach cząstkowych: czym jest świadomość? i czym jest jej jedność?”⁷. Na tak postawione pytanie, *resp.* pytania, można odpowiedzieć w bardzo prosty sposób, choć oczywiście prostota ma wymiar porządkujący, a nie merytoryczny:

- świadomość nie jest uświadomieniem,
- jedność świadomości wiąże się ze świadomością naukową.

Pojęcie uświadomienia stanowi w przypadku Cohena rezultat rozważań nad naturą świadomości i jest identyfikowane – o czym była już mowa – ze świadomością empiryczną. Cohen bardzo mocno podkreśla naukowy charakter filozofii i logiki. „Logika – stwierdza w *Logik der reinen Erkenntnis* – jest logiką nauki. Nauka zaś nie jest mitologią, choć mit cechują naiwność i powaga nauki”⁸. Uświadomienie następuje na poziomie empirycznym i nie występuje w nauce. Na poziomie empirycznym, zmysłowym pozostaje tylko instynkt. „Jednakże ludzie odróżniają swoją wiedzę, naukę od instynktu zwierząt. Gdybyśmy także mieli tylko instynkt, to mielibyśmy również tylko uświadomienie. Duch wytwarza naukę, dlatego jest on świadomością”⁹. W gruncie rzeczy kwestię można rozumieć następująco: świadomość jest świadomością naukową, zarezerwowaną tylko dla nauki, a poza nauką występuje tylko uświadomienie. Dlatego Cohen mówi o „mitycznym uświadomieniu”¹⁰, które zdołała przezwyciężyć świadomość naukowa. Inna rzecz, czy pojęcie „świadomość naukowa” nie byłoby w takim razie pleonazmem. Odpowiedź Cohena jest negatywna: przecież obok świadomości naukowej istnieje świadomość etyczna i świadomość estetyczna. Pytanie tylko, czy taka odpowiedź jest satysfakcjonująca, skoro zostają one sprowadzone do nauki. Wszystkie trzy części systemu opierają się na myśleniu mającym określone

⁷ D. Adelmann: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens „System der Philosophie“*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G.K. Hasselhoff und B.U. La Sala. Potsdam 2012, s. 68.

⁸ LrE A, 364 (LrE B, 422).

⁹ LrE A, 365 (LrE B, 422–423).

¹⁰ LrE A, 365 (LrE B, 423).

prawa i tym się odróżniają od uświadomienia. Występująca tu zależność Cohen tłumaczy następująco: „Logiczna definicja rodzaju świadomości w odróżnieniu od psychologicznego opisu rodzaju uświadomienia kieruje się do określenia szczególnej wartości myślenia, jaki przysługuje i należy się owemu szczególnemu rodzajowi myślenia”¹¹. Potwierdza to w *Ethik des reinen Willens*, kiedy pisze: „W *Logik der reinen Erkenntnis* poznaliśmy, że świadomość od uświadomienia należy ściśle oddzielić. Uświadomienie oznacza niedopuszczalny problem: chcieć pojąć, jak to się dzieje, że ma się świadomość. Świadomość natomiast jest kategorią, która zostaje wytworzona przez sąd możliwości, a więc przekazana psychologii dla jej problemu jedności świadomości”¹². By wreszcie w *Ästhetik des reinen Gefühls* napisać: „*Logik der reinen Erkenntnis* odróżniła świadomość od uświadomienia. A *Ethik des reinen Willens* to odróżnienie kontynuowała. Uświadomienie jest zagadką, z której ustanowieniem rozpoczyna się kultura teoretyczna”¹³. Cohen podkreśla ponadto, że uświadomienie nie jest żadną treścią i wiąże je z kulturą estetyczną, podkreślając, że „kultura estetyczna ujawnia się jako mit uświadomienia”¹⁴, a w innym miejscu dodaje: „Natomiast tę świadomość tego, co nieświadome, nazywamy jednak uświadomieniem”¹⁵.

Jeśli chodzi o problem świadomości, to warto pamiętać, że nie jest tym samym, co uświadomienie, i odróżnia się od niego tym, że stanowi jedność. Cohen podkreśla brak tego pojęcia w koncepcji Kanta wynikający, jego zdaniem, z faktu, że *Krytyka czystego rozumu* nie odnosi się do problemu dialektyki¹⁶, chociaż w *Ethik des reinen Willens* stwierdzi, że „jedność świadomości staje się u niego centrum poznania”¹⁷. W gruncie rzeczy uznać można, że Cohen jest przekonany, iż „ostatecznie Kant zebrał swoje kategorie i swoje zasady pod wyrażeniem jedność świadomości”¹⁸. Zawołowany w problemie świadomości problem psychologii wiąże się z problemem jedności świadomości. „To zainteresowa-

¹¹ LrE A, 404 (LrE B, 470).

¹² ErW A, 149 (ErW B, 155).

¹³ ÄrG I, 120.

¹⁴ ÄrG I, 122.

¹⁵ ÄrG I, 126.

¹⁶ Zob. LrE A, 15 (LrE B, 16).

¹⁷ ErW A, 194 (ErW B, 204).

¹⁸ LrE A, 360 (LrE B, 417).

nie jednością świadomości kulturowej musi zostać uznane za systematyczne zainteresowanie filozofii. System filozofii nie dojdzie do równowagi, póki nie upora się z tym problemem prawdziwej jedności świadomości¹⁹. Cohen nie ma wątpliwości, że Kant ujął problem jedności świadomości za wąsko, wobec czego pyta: „[...] czy wola nie jest świadomością? [...] czy uczucie (*Gefühl*) nie jest świadomością?”²⁰. Dodatkowo charakteryzuje jedność świadomości w relacji do wrażenia i pisze: „Jedność świadomości jest czysta”²¹.

Czym jednak jest jedność świadomości?. Cohen tłumaczy niechętnie. W *Ethik des reinen Willens* możemy przeczytać: „Jedność świadomości jest jednością w jedności pojęcia. A jedność pojęcia jest jednością ze względu na jedność przedmiotu (*Objekts*), która się w nim dokonała. W etyce natomiast chodzi ostatecznie o jedność podmiotu”²². Z kolei w innym miejscu mówi o konieczności odróżnienia „jedności dla świadomości poznania, jako jedności czystego myślenia, od jedności chcenia, w której etyka czystego chcenia zdefiniowała samoświadomość”²³. Nadal próbuje odpowiedzieć na pytanie, czym jest jedność świadomości, i pisze: „Od początku zastanawialiśmy się nad tym, jak odeprzeć nieszczęsną iluzję, którą poznaliśmy w terminie »jedność świadomości«. W budowie systemu filozofii jedność świadomości nie stanowi fundamentu, lecz zakończenie. Dopiero systematyczne zakończenie może doprowadzić do skutku jedność świadomości. Jednakże w stopniowym rozwoju systemu może ciągle występować tylko jeden z systematycznych rodzajów jedności”²⁴. Iluzja ta najwyraźniej, zdaniem Cohena, zaznacza się w estetyce. W rzeczywistości są trzy stopnie, *resp.* stopnie wstępne, świadomości: świadomość logiczna, świadomość etyczna i świadomość estetyczna. Ale „prawdziwa jedność świadomości [...] leży wyłącznie w jednolitym przenikaniu się tych trzech stopni wstępnych. Owo przenikanie się kultura prezentuje jako problem; zgłębić go musi psychologia”²⁵.

¹⁹ LrE A, 15 (LrE B, 17).

²⁰ LrE A, 361 (LrE B, 418). Por. ErW A, 194 (ErW B, 204).

²¹ LrE A, 362 (LrE B, 418).

²² ErW A, 195 (ErW B, 205).

²³ ÄrG I, 193.

²⁴ ÄrG II, 425.

²⁵ ÄrG II, 431.

Psychologia – jako zwieńczenie filozofii Cohena – jest ukoronowaniem systemu filozofii. Z tego też powodu nie rozpatruje jej osobno, jak przyrodoznawstwa, etyki i estetyki. W tym świetle „psychologia ma do czynienia z połączeniem różnych rodzajów świadomości”²⁶. Połączenie to dokonuje się przez pryzmat jedności świadomości, co Cohen wiąże z filozofią Kanta. Ponieważ Kant zbyt jednostronnie ujął świadomość, przeto Cohen jest zdania, że „jedność świadomości musi zostać nowym pryncypium systematycznej psychologii”²⁷. Dodatkowo Cohen podkreśla, że psychologia musi uczynić przedmiotem swoich zainteresowań „jedność świadomości całościowej (*Einheit des Gesamtbewußtseins*)”²⁸. Wobec takiego stwierdzenia nieco dziwnie brzmi zdanie: „A opis i naświetlenie procesów świadomości są nieuchronnie rzeczą psychologii”²⁹, ponieważ zdaje się opisywać świadomość empiryczną.

Psychologia jest nauką filozoficzną, a niewątpliwie istotny problem stanowi jej stosunek do logiki. Cohen nie odrzuca psychologii, wręcz przeciwnie – podkreśla, że Platon był zarazem pierwszym wielkim psychologiem³⁰. Oczywiście, jest Cohen przekonany o istnieniu kolizji między logiką a psychologią, ale kiedy myślenie nie zostaje ujęte jako proces, lecz jako wytwór, problem znika. Dzieje się tak wówczas, gdy problem zostanie postawiony następująco: „[...] tylko myślenie poznania, a nie psychologia z jej procesami świadomości. Myślenie poznania wymaga myślenia jako jedności i tylko jako jedności”³¹. Różnica między logiką a psychologią jest jeszcze innego rodzaju, a mianowicie: „Treści psychologii nie stanowią założenia, metody nauki, tak jak jednoznacznie stanowią one treść logiki”³².

„Psychologia należy do systemu filozofii”³³, co więcej, Cohen jest zdania, że psychologia to „szczyt systemu”³⁴. Twórca szkoły marburskiej łączy psychologię ze świadomością

²⁶ ErW A, 146 (ErW B, 153).

²⁷ ÄrG I, 84.

²⁸ ÄrG I, 88.

²⁹ LrE A, 21 (LrE B, 23).

³⁰ Zob. LrE A, 20 (LrE B, 22).

³¹ LrE A, 50 (LrE B, 60).

³² LrE A, 512 (LrE B, 600).

³³ ÄrG II, 426.

³⁴ ÄrG II, 426.

kultury, a to oznacza rozciągnięcie jej na cały obszar twórczej aktywności człowieka. „Psychologia jest psychologią jedności świadomości jednolitej kultury”³⁵. Tak rozumiana, psychologia może być ujęta tylko w ramach systemu filozoficznego, który zresztą jest konieczny do filozofowania. „Filozofia ujawnia się tylko jako system. Historycznemu taktowi Schleiermachera zawdzięczamy to, że Sokrates jest twórcą systemu filozoficznego. Wraz z systemem rozpoczyna się klasyczna filozofia. Dlatego Sokrates jest systematykiem pojęcia i jego odkrywca. Odtąd system filozofii ma logikę za swój fundament”³⁶. Fundament stanowi logika, natomiast zwieńczenie – jedność świadomości, czyli psychologia. Oczywiście, że Cohen ma na myśli psychologię naukową, która nie jest psychologią empiryczną. Ale problem pozostaje otwarty.

Psychologia w rozumieniu Cohena odsyła do jego systemu filozofii, a zatem jest niezwykle hermetyczna. Nieco inaczej rzecz ma się z Paula Natorpa ujęciem psychologii, który już w roku 1888 opublikował rozprawę zatytułowaną *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*³⁷, a w roku 1912 – *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*³⁸, sygnowaną wprowadzić jako część pierwsza, choć część druga nigdy się nie ukazała. Natorp nie krytykuje Cohena, ale nacisk kładzie na coś innego, a mianowicie na rozumienie świadomości jako relacji³⁹. Słusznie zresztą zauważa Hariolf Oberer, że nie są mu znane – co pozostaje aktualne do dziś – badania nad zmianami w ujęciu psychologii w drugim wydaniu *Logik der reinen Erkenntnis*, które zostało opublikowane dwa lata po *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* Natorpa⁴⁰.

³⁵ ÄrG II, 429.

³⁶ LrE A, 512 (LrE B, 601).

³⁷ P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i.B. 1888.

³⁸ P. Natorp: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912. [Nachdruck – Amsterdam 1965].

³⁹ Zob. A.J. Noras: *Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa*. W: „Folia Philosophica”. T. 32. Red. P. Ł a c i a k. Katowice 2014, s. 87–106.

⁴⁰ Zob. H. Oberer: *Transzendentsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neuen Transzendentalphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 115.

Jest to istotne dlatego, że Manfred Brelage, a za nim Oberer podkreślają znaczenie stosunku, jaki zachodzi między „transcendentalną subiektywnością a konkretną subiektywnością”⁴¹. Z tej perspektywy trudno o jakikolwiek sprzeciw wobec stanowiska Cohena, który przecież wyraża stanowisko szkoły marburskiej, odwołującej się – o czym była już mowa – do „teorii poznania bez podmiotu”⁴² bądź do „idealizmu bez podmiotu”⁴³. Zatem – jak słusznie wskazuje Oberer – można się tu doszukiwać analogii do Windelbanda „świadomości normatywnej” (*Normalbewußtsein*)⁴⁴. Analogicznie więc do ujęcia Windelbanda świadomość winna być rozumiana jako „całość bezwarunkowo obowiązujących norm wszelkiego działania i o tyle także jako jedność wszelkich obowiązujących wyników”⁴⁵. Zatem – najkrócej rzecz ujmując – winna być ujęta jako jedność świadomości.

⁴¹ H. Oberer: *Transzendentsphäre und konkrete Subjektivität...*, s. 113. Por. M. Brelage: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie zur Geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*. In: Idem: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 72–229.

⁴² M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 96.

⁴³ Ibidem, s. 97.

⁴⁴ Zob. W. Windelband: *Was ist Philosophie?*. In: Idem: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 45.

⁴⁵ H. Oberer: *Transzendentsphäre und konkrete Subjektivität...*, s. 114.

Zakończenie

Analizy, które w zamierzeniu koncentrują się na zaprezentowaniu poglądów Hermanna Cohena, podzielić muszą los analizowanej materii. Złożoność podejmowanej problematyki rzutuje na trudności, jakie sprawia jej ujęcie, co w konsekwencji znaczy, że piśmiennictwo Cohena z pewnością do łatwych nie należy. Nie należy do łatwych, ponieważ podejmowana przezeń problematyka koncentruje się wokół kluczowych kwestii filozofii przełomu dziewiętnastego i dwudziestego stulecia. Co więcej, najważniejszym problemem jest przecież problem samej filozofii – jej statusu i przedmiotu. Już w *Przedmowie do wydania pierwszego* swej pierwszej książki pisze Cohen o „wszystkich, którym [...] leży na sercu dobro filozofii”¹. Wszelkie trudności, w jakie wikła się jego filozofia, wynikają właśnie z owej troski o losy filozofii, która nie może zostać zredukowana do roli drugorzędnej względem nauki, do roli dyscypliny porządkującej osiągnięcia nauki. Kłopoty Cohena biorą swój początek z próby ugruntowania filozofii jako nauki i są typowe dla epoki, czego przykładem fenomenologia transcendentna Edmunda Husserla.

Problem, przed jakim staje autor monografii, nie jest problemem początku, lecz problemem jej zakończenia. Okazuje się bowiem, że analizując myśl tak znaczącego filozofa, jakim jest Hermann Cohen, trudno oprzeć się wrażeniu, jakoby analizujący poruszał się jedynie po powierzchni, ślizgał się po problemach. Nie jest możliwe ogarnięcie i zaprezentowanie całego bogactwa prezentowanej tu myśli. Pozostaje zatem uczucie niedosytu...

¹ KTE A, IV; KTD, 30.

Wykaz skrótów

- ÄrG I – *System der Philosophie*. 3. Teil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Erster Band. Berlin 1912.
- ÄrG II – *System der Philosophie*. 3. Teil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Zweiter Band. Berlin 1912.
- BR – *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. In: HCW 10.
- EmkN A – *Einleitung mit kritischem Nachtrag*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 5. (wohlfeile und vollständige) Aufl. Leipzig 1896, s. XV–LXXVI.
- EmkN B – *Einleitung mit kritischem Nachtrag in zweiter, erweiterter Bearbeitung*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Buch: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. Leipzig 1902, s. 437–535.
- EmkN C – *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage*. In: HCW 5.2, 1–125.
- ErW A – *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904.
- ErW B – *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. 2. rev. Aufl. Berlin 1907.
- EuR – *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*. Berlin 1904.
- HCW – Hermann Cohen Werke (z podaniem tomu).
- KBÄ – *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889.
- KBE A – *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877.
- KBE B – *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. 2. verb. und erw. Aufl. Berlin 1910.

- Komm – *Werke*. Bd. 4: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. 6. Aufl. Mit einer Einteilung von H. Holzhey. Hildesheim–Zurich–New York 2012.
- KTD – *Kantowska teoria doświadczenia*. Kęty 2012.
- KTE A – *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1871.
- KTE B – *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. Berlin 1885.
- KTE C – *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918.
- LrE A – *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin 1902.
- LrE B – *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntnis*. 2. verb. Aufl. Berlin 1914.
- PIM – *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnisskritik*. Berlin 1883.
- RS – *Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*. Berlin 1907.
- RV – *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß. 2. Aufl. Wiesbaden 1929. [Nachdruck: Darmstadt 1978].
- SBK – *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Berlin 1873.
- TIP – *Teoria idei Platona a matematyka*. Tłum. A.J. Noras. „Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2014, t. 26, s. 417–443.

Literatura

Hermann Cohen Werke (HCW)

- Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*. Teil 1.1: *Text der dritten Auflage 1918 und Einleitung von Geert Edel*. Hildesheim 1987.
- Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung*. Teil 1.3: *Erste Auflage 1871*. Hildesheim 1987.
- Bd. 2: *Kants Begründung der Ethik*. Einleitung von P. Müller und P.A. Schmid. Hildesheim–Zürich–New York 2001.
- Bd. 3: *Kants Begründung der Ästhetik*. Einleitung von H. Holzhey. Hildesheim–Zürich–New York 2009.
- Bd. 4: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Mit einer Einleitung von H. Holzhey. 6. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2012.
- Bd. 5: I: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Hrsg. von P. Schulthess; II: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur „Geschichte des Materialismus“ von F.A. Lange*. Mit Einführung von H. Holzhey. 6. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2005.
- Bd. 6: *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntnis*. Einleitung von H. Holzhey. 4. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 1977.
- Bd. 7: *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. Einleitung von P.A. Schmid. 6. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2002.
- Bd. 8: *System der Philosophie*. 3. Teil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Erster Band. Einleitung von G. Wolandt. 3. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2005.
- Bd. 9: *System der Philosophie*. 3. Teil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. Zweiter Band. 3. Aufl. Hildesheim–Zürich–New York 2005.
- Bd. 10: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Hrsg. von A. Poma. Hildesheim–Zürich–New York 2002.

- Bd. 12: *Kleinere Schriften*. I: 1865–1869. Hrsg. von H. Wiedebach, H. Holzhey. Hildesheim–Zürich–New York 2012.
- Bd. 16: *Kleinere Schriften*. V: 1913–1915. Hrsg. von H. Holzhey, J.H. Schoeps, Ch. Schulte. Hildesheim 1997.

Dzieła Cohena

- Cohen H.: *August Stadler. Ein Nachruf*. „Kant-Studien“ 1910, Bd. 15, s. 403–420.
- Cohen H.: *Biographisches Vorwort*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Besorgt und mit Biographischem Vorwort versehen von H. Cohen. Wohlfeile Ausgabe. Zweites Tausend. 4. Aufl. Iserlohn–Leipzig 1887, s. IV–XIII.
- Cohen H.: *Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht*. In: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 2. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Berlin 1928, s. 331–334.
- Cohen H.: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin 1883. Przedruk w: HCW 5.1.
- Cohen H.: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Einleitung von W. Flach. Frankfurt am Main 1968.
- Cohen H.: *Das Problem der jüdischen Sittenlehre. Eine Kritik von Lazarus' Ethik des Judentums*. In: JS III, 1–35.
- Cohen H.: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen 1915.
- Cohen H.: *Deutschtum und Judentum mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*. Gießen 1915.
- Cohen H.: *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ 1869, Bd. 6, s. 173–263. Przedruk w: HCW 12, 345–463.
- Cohen H.: *Die Liebe zur Religion*. In: JS II, 142–148.
- Cohen H.: *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ 1866, Bd. 4, s. 403–464. Przedruk w: HCW 12, 101–191.
- Cohen H.: *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*. Berlin 1873.
- Cohen H.: *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*. Berlin 1880. Przedruk w: JS II, 73–94.

- Cohen H.: *Einleitung mit kritischem Nachtrag*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 5. (wohlfeile und vollständige) Aufl. Leipzig 1896, s. XV–LXXVI.
- Cohen H.: *Einleitung mit kritischem Nachtrag in zweiter, erweiterter Bearbeitung*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Buch: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. Leipzig 1902, s. 437–535.
- Cohen H.: *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage*. In: HCW 5.2, 1–125.
- Cohen H.: *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*. Berlin 1904.
- Cohen H.: *Friedrich Albert Lange*. In: „Preußische Jahrbücher“. Bd. 37. Hrsg. von H. von Treitschke, W. Wehrenpffenig. Berlin 1876, s. 353–381.
- Cohen H.: *Jubiläumsbetrachtungen. Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doktor-Jubiläum*. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland) 1887. „Philosophische Monatshefte“ 1884, Bd. 24, s. 257–291.
- Przedruk w: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Berlin 1928, s. 397–431.
- Cohen H.: *Jüdische Schriften*. Bd. 1: *Ethische und religiöse Grundfragen*; Bd. 2: *Zur jüdischen Zeitgeschichte*; Bd. 3: *Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte*. Mit einer Einleitung von F. Rosenzweig, herausgegeben von B. Strauß. Berlin 1924.
- Cohen H.: *Jürgen Bona Meyer, Doctor und Professor der Philosophie in Bonn, Kant's Psychologie, Berlin, Wilhelm Hertz, 1870*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ 1871, Bd. 7, s. 320–330.
- Cohen H.: *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin 1889.
- Cohen H.: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877.
- Cohen H.: *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. 2. verb. und erw. Aufl. Berlin 1910.
- Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 1. Aufl. Berlin 1871.
- Przedruk w: HCW 1.3.
- Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. Berlin 1885.
- Cohen H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918.
- Przedruk w: HCW 1.1.
- Tłumaczenie polskie: Idem: *Kantowska teoria doświadczenia*. Tłum. A.J. Noras. Kęty 2012.

- Cohen H.: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1907.
Przedruk w: HCW 4.
- Cohen H.: *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ 1868, Bd. 5, s. 396–434.
- Cohen H.: *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt II*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ 1869, Bd. 6, s. 113–131.
Przedruk w: HCW 12, 271–343.
- Cohen H.: *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentia doctrinae*. Particula I. Halae 1865.
Przedruk w: HCW 12, 1–39.
Tłumaczenie niemieckie: Idem: *Lehren der Philosophen über die Antinomie von Notwendigkeit und Zufälligkeit*. Teil 1. Übers. von A. Grundke, H. Wiedebach. In: HCW 12, 41–91.
- Cohen H.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1878.
Tłumaczenie: Idem: *Teoria idei Platona a matematyka*. Tłum. A.J. Noras. „Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2014, t. 26, s. 417–443.
- Cohen H.: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von B. Strauß. 2. Aufl. Wiesbaden 1929. [Nachdruck: Darmstadt 1978].
- Cohen H.: *Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*. Berlin 1907.
- Cohen H.: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. 2 Bde. Hrsg. von A. Görland, E. Cassirer. Berlin 1928.
- Cohen H.: *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902.
Przedruk w: HCW 6.
- Cohen H.: *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntnis*. 2. verb. Aufl. Berlin 1914.
- Cohen H.: *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. Berlin 1904.
- Cohen H.: *System der Philosophie*. 2. Theil: *Ethik des reinen Willens*. 2. rev. Aufl. Berlin 1907.
- Cohen H.: *System der Philosophie*. 3. Theil: *Ästhetik des reinen Gefühls*. 2 Bde. Berlin 1912.
Przedruk w: HCW 8, HCW 9.
- Cohen H.: *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*. In: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland, E. Cassirer. Berlin 1928, s. 527–570.

- Cohen H.: *Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur. Rede bei der Marburger Universitäts-Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers und Königs am 17. März 1883*. Berlin 1883.
Tłumaczenie: Idem: *O wpływie Kanta na kulturę niemiecką*. Tłum. D. Bęben. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 187–209.
- Cohen H.: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1871, Bd. 7, s. 249–296.
Przedruk w: Idem: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland und E. Cassirer. Berlin 1928, s. 229–275.
- Cohen H.: *Zur faktischen Berechtigung*. „Philosophische Monatshefte” 1890, Bd. 26, s. 118.

Pozostałe dzieła

- Adelmann D.: *Die „Religion der Vernunft” im „Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums”*. In: *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums”. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohen Spätwerk*. Hrsg. von H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach. Hildesheim–Zürich–New York 2000, s. 3–35.
- Adelmann D.: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens „System der Philosophie”*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G.K. Hasselhoff und B.U. La Sala. Potsdam 2012.
- Albertini F.: *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*. Würzburg 2003.
- Altenburg M.: *Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus*. Marburg 1905.
- Bauch B.: *Immanuel Kant*. Berlin–Leipzig 1917.
- Bauch B.: *Über den Begriff des Naturgesetzes*. „Kant-Studien” 1914, Bd. 19, s. 303–337.
- Bauch B.: *Vom Begriff der Nation. (Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie)*. Vortrag, gehalten in der Staatswissenschaftlichen Gesellschaft zu Jena. „Kant-Studien” 1917, Bd. 21, s. 139–162.
- Bauch B.: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*. Leipzig 1923.

- Bergbohm K.: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Kritische Abhandlungen*. Bd. 1: *Einleitung*. 1. Abhandlung: *Das Naturrecht der Gegenwart*. Leipzig 1892.
- Bernstein E.: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart 1899.
- Berolzheimer F.: *System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. Bd. 2: *Die Kulturstufen der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. München 1905.
- Bratuscheck E.: *Adolf Trendelenburg*. Berlin 1873.
- Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.
- Brelage M.: *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie zur Geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*. In: Idem: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 72–229.
- Cassirer E.: *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. „Kant-Studien“* 1912, Bd. 17, s. 252–273.
- Cassirer E.: *Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918*. In: H. Cohen: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland, E. Cassirer. Berlin 1928, s. IX–XVI.
- Cassirer E.: *Kants Leben und Lehre*. In: *Immanuel Kants Werke*. Bd. 11: *Ergänzungsband*. Im Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer herausgegeben von E. Cassirer. 2. Aufl. Berlin 1921.
- Cassirer T.: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hildesheim 1981.
- Chojnacki P.: *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. Darstellung und Kritik*. Fribourg 1924.
- Chojnacki P.: *Etyka Kanta i etyka socjalizmu*. Tłum. C. Tarnogórski. W: P. Chojnacki: *Wybór pism. Wybór i opracowanie* M. Szyszkowska, C. Tarnogórski. Warszawa 1987, s. 230–321.
- Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*. Hrsg. von D. Pätzold, Ch. Krijnen. Würzburg 2002.
- Dreyer M.: *Die Idee Gottes im Werk Hermann Cohens*. Königstein/Ts 1985.
- Edel G.: *Fichte – Marburger Neukantianismus (insbesondere Natorp) und die philosophische Methode*. In: *Der Neukantianismus und das*

- Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode.* Hrsg. von D. Pätzold, Ch. Krijnen. Würzburg 2002, s. 35–48.
- Edel G.: *Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens.* In: „Il Cannocchiale. Rivista di studi filosofici“ 1991, Bd. 1–2: *I filosofi della scuola di Marburgo*, s. 59–87.
- Edel G.: *Offene und geschlossene Systemform. Überlegungen zur Unverzichtbarkeit eines erneuerten Systembegriffs.* In: *Systeme in Denken der Gegenwart.* Hrsg. von H.-D. Klein. Bonn 1993, s. 43–56.
- Edel G.: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens.* Freiburg–München 1988.
- Eisler R.: *W. Wundt's Philosophie und Psychologie. In ihren Grundlehren dargestellt.* Leipzig 1902.
- Erdmann J.E.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit.* 2. sehr vermehrte Aufl. Berlin 1870.
- Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch.* Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1979.
- Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus.* Hrsg. von H. Holzhey. Frankfurt am Main 1994.
- Feldstein C.: *Cohens Begründung der Ethik. Erster Theil: Methode und Prinzipien.* Breslau 1914.
- Figal G.: *Recht und Moral bei Kant, Cohen und Benjamin.* In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion.* Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 163–183.
- Fiorato P.: *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens.* Würzburg 1993.
- Fischer K.: *Akademische Reden.* Stuttgart 1862.
- Fischer K.: *Die beiden kantischen Schulen in Jena.* In: Idem: *Akademische Reden.* Stuttgart 1862, s. 77–102.
- Fischer K.: *Geschichte der neuern Philosophie.* Bd. 3: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft.* Mannheim 1860.
- Fischer K.: *Geschichte der neuern Philosophie.* Bd. 3: *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung.* 2. rev. Aufl. Heidelberg 1869.
- Fischer M.: *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger.* Göttingen 2013.
- Flach W.: *Einleitung.* In: H. Cohen: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik.* Einleitung von W. Flach. Frankfurt am Main 1968.

- Flach W.: *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg 1994.
- Flach W.: *Thesen zum Begriff der Wissenschaftstheorie*. Bonn 1979.
- Flasch K.: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*. Berlin 2000.
- Fries J.F.: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1. Heidelberg 1807.
- Fries J.F.: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Bd. 1. 2. Aufl. Heidelberg 1828.
- Fritzsche R.A.: *Cohens Aesthetik*. „Die Zukunft“ 1913, Bd. 83, s. 123–129.
- Fritzsche R.A.: *Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*. Berlin 1922.
- Gadamer H.-G.: *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps*. In: P. Natorp: *Philosophische Systematik. Mit der Gedenkenrede zum 100. Geburtstag am 24.1.1954*. Einleitung und textkritische Anmerkungen von H. Knittermeyer. Hamburg 1958.
- Gawronsky D.: *Das Urteil der Realität und seine mathematischen Voraussetzungen*. Marburg 1910.
- Gibbs R.: *Jurisprudence is the organon of ethics: Kant and Cohen on ethics, law, and religion*. In: *Hermann Cohen's critical idealism*. Ed. by R. Munk. Dordrecht 2005, s. 193–230.
- Gigliotti G.: *Ethik und das Faktum der Rechtswissenschaft bei Hermann Cohen*. Übers. von P.A. Schmid und I. Heimbächer-Evangelisti. In: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hrsg. von H. Holzhey. Frankfurt am Main 1994, s. 166–184.
- Görland A.: *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*. Leipzig–Berlin 1914.
- Görland A.: *Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus*. „Kant-Studien“ 1912, Bd. 17, s. 222–251.
- Görland A.: *Index zu Hermann Cohens Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1906.
- Grapengiesser C.: *Kants Lehre von Raum und Zeit*. Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg. Jena 1870.
- Günther H.: *Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft*. München 1972.
- Hankel H.: *Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter*. Leipzig 1874.
- Hanuszkiewicz W.: *Filozofia Hermann Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*. Warszawa 2011.
- Hartmann N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin 1949.

- Hartmann N.: *Systematische Methode*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1912, Bd. 3, s. 121–163.
Przedruk w: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 22–60.
Tłumaczenie: Idem: *Metoda systematyczna*. Tłum. A. Mordka. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 325–362.
- Hegel G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990.
- Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von D.H. Heidemann, Ch. Krijnen. Darmstadt 2007.
- Heidegger M.: *Czym jest metafizyka?*. Tłum. K. Pomian. W: M. Heidegger: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i inni. Warszawa 1995, s. 9–24.
- Heidegger M.: *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt am Main 1993.
- Heidegger M.: *Was ist Metaphysik?*. In: Idem: *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914–1970*. Bd. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1976, s. 103–122.
- Heinemann F.: *Neue Wege der Philosophie. Geist – Leben – Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig 1929.
- Herbart J.F.: *Sämmtliche Werke*. Bd. 4: *Schriften zur Metaphysik*. Zweiter Theil. Hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig 1851.
- Herbart J.F.: *Sämmtliche Werke*. Bd. 5: *Schriften zur Psychologie*. Erster Theil. Hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig 1850.
- Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx, E.W. Orth. Würzburg 2001.
- Hermann Cohen's Critical Idealism*. Ed. by R. Munk. Dordrecht 2005.
- Hildebrand A.: *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*. Strassburg 1893.
- Hildebrand A.: *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*. 6. verm. Aufl. Strassburg 1908.
- Höfler A.: *Sind wir Psychologen?*. In: *Atti del V congresso internazionale di psicologia tenuto in Roma dal 26 al 30 aprile 1905*. Pubblicati dal S. de Sanctis. Roma 1906, s. 322–328.
- Hönigswald R.: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Hamburg 1997.
- Hönigswald R.: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie*. „Kant-Studien” 1913, Bd. 18, s. 205–245.
- Holzhey H.: *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der „Marburger Schule” als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Basel–Stuttgart 1986.

- Holzhey H.: *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft“ im Gesamtwerk Hermann Cohens*. In: *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“*. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohen Spätwerk. Hrsg. von H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach. Hildesheim–Zürich–New York 2000, s. 37–59.
- Holzhey H.: *Die Marburger Schule des Neukantianismus*. In: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1979, s. 15–33.
- Holzhey H.: *Einführung*. In: HCW 5.2, 7*–30*.
- Holzhey H.: *Einleitung*. In: HCW 3, 1*–12*.
- Holzhey H.: *Einleitung des Herausgebers*. In: HCW 4, VII*–XXIII*.
- Holzhey H.: *Einleitung des Herausgebers*. In: HCW 6, VII*–XXV*.
- Holzhey H.: *Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs*. In: *In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*. Hrsg. von G. Hauff, H.R. Schweizer, A. Wildermuth. Basel 1990, s. 97–114.
- Holzhey H.: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel–Stuttgart 1970.
- Holzhey H.: *Neukantianismus und Sozialismus. Einleitung*. In: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hrsg. von H. Holzhey. Frankfurt am Main 1994, s. 7–38.
- Immanuel Kants Werke*. Im Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann herausgegeben von E. Cassirer. 10 Bde. Berlin 1912–1922.
- In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*. Hrsg. von G. Hauff, H.R. Schweizer, A. Wildermuth. Basel 1990.
- Janssen P.: *Psychologismus*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7: P–Q. Hrsg. von K. Gründer. Basel–Stuttgart 1989, szp. 1675–1778.
- Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag*. Hrsg. von I. Elbogen, B. Kellermann, E. Mittwoch. Berlin 1912.
- Kant I.: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Vorkritische Schriften*. II: 1757–1777. Berlin 1905, s. 385–419.
- Kant I.: *Dzieła zebrane*. T. 2: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. M. Żelazny. Toruń 2013.

- Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2: *Vorkritische Schriften*. II: 1757–1777. Berlin 1905.
- Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. Berlin 1904.
- Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.). *Prolegomena*. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin 1911.
- Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft*. *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1913.
- Kant I.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10: *Briefwechsel*. Bd. 1: 1747–1788. Hrsg. von R. Reicke. Berlin 1900.
- Kant I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.). *Prolegomena*. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin 1911, s. 385–463.
- Kant I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft*. *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1913, s. 1–163.
- Kant I.: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.). In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.). *Prolegomena*. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin 1911, s. 1–252.
- Kant I.: *Kritik der Urtheilskraft*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft*. *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin 1913, s. 165–485.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. J. Gałęcki. Warszawa 1984.
- Kant I.: *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. J. Gałęcki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986.
- Kant I.: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2005.
- Kant I.: *Metafizyczne podstawy nauki prawa*. Tłum. W. Galewicz. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 5: *Religia w obrębie samego rozumu*. *Spór fakultetów*. *Metafizyka moralności*. Red. W. Włoch. Toruń 2011, s. 289–477.
- Kant I.: *Metafizyka moralności*. Tłum. W. Galewicz. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 5: *Religia w obrębie samego rozumu*. *Spór fakultetów*. *Metafizyka moralności*. Red. W. Włoch. Toruń 2011, s. 287–622.
- Kant I.: *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych oraz ocena dowodów, którymi w tej spornej kwestii posługiwał się Leibniz i inni mechanicy wraz z kilkoma wstępnymi uwagami dotyczącymi sił ciał w ogóle*.

- Tłum. M. Jankowski i in. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Red. M. Jankowski, T. Kupś. Toruń 2010, s. 13–168.
- Kant I.: *O formie i zasadach świata zmysłowego i intelligibilnego*. Tłum. A. Grzeliński. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Red. M. Jankowski, T. Kupś. Toruń 2010, s. 811–853.
- Kant I.: *O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*. Tłum. J. Czekajewska i inni. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 6: *Pisma po roku 1781*. Red. M. Jankowski i inni. Toruń 2012, s. 187–245.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993.
- Kant I.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl.). *Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Berlin 1911, s. 253–383.
- Kant I.: *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*. Tłum. T. Kupś. W: I. Kant: *Dzieła zebrane*. T. 1: *Pisma przedkrytyczne*. Red. M. Jankowski, T. Kupś. Toruń 2010, s. 615–650.
- Kant I.: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*. 2. Aufl. Berlin–Leipzig 1923, s. 185–251.
- Kant I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Przejrzał R. Ingarden. Warszawa 1984.
- Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*. Hrsg. von M. Heinz, Ch. Krijnen. Würzburg 2007.
- Kaufmann E.: *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie. Eine Betrachtung über die Beziehungen zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft*. Tübingen 1921.
- Kellermann B.: *Die philosophische Begründung des Judentums*. In: *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage*. Hrsg. von I. Elbogen, B. Kellermann, E. Mittwoch. Berlin 1912, s. 75–102.
- Kelsen H.: *Czysta teoria prawa*. Tłum. R. Szubert. Wstęp A. Bosiacki. Warszawa 2014.
- Kelsen H.: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. Tübingen 1911.

- Kelsen H.: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*. Leipzig–Wien 1934.
- Kelsen H.: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Studienausgabe der 1. Auflage 1934*. Hrsg. von M. Jestaedt. Tübingen 2008.
- Kinkel W.: *Hermann Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924.
- Klatzkin J.: *Hermann Cohen*. Berlin 1919.
- Klatzkin J.: *Hermann Cohen*. 2. erw. Aufl. Berlin 1921.
- Klatzkin J.: *Hermann Cohens Philosophie des Judentums. Eine Darstellung ihrer Grundzüge*. „Neue jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West“ 1918, H. 15–16, s. 358–369.
- Klein J.: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps – eine Kritik des Neukantianismus*. Göttingen 1976.
- Köhnke K.Ch.: „Unser junger Freund“. Hermann Cohen und die Völkerpsychologie. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx und E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 62–77.
- Körber G.: *Der Marburger Logismus und sein Verhältnis zu Hegel*. „Archiv für Geschichte der Philosophie“ 1917, Bd. 30, s. 189–202.
- Krijnen Ch.: *Hegel und der Neukantianismus. Eine systemphilosophische Konfrontation*. In: *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von D.H. Heidemann, Ch. Krijnen. Darmstadt 2007, s. 240–259.
- Krijnen Ch.: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008.
- Kuntze F.: *Die kritische Lehre von der Objektivität. Versuch einer weiterführenden Darstellung des Zentralproblems der kantischen Erkenntniskritik*. Heidelberg 1906.
- Laas E.: *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung*. 3. Theil: *Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie*. Berlin 1884.
- Lange F.A.: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. Duisburg 1865.
- Lange F.A.: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 2. umg. u. verm. Aufl. Winterthur 1870.
- Lange F.A.: *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. umg. u. verm. Aufl. Winterthur 1875.
- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn 1866.

- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 2. verb. u. verm. Aufl. Iserlohn 1873.
- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. 5. (wohlfeile und vollständige) Aufl. Leipzig 1896.
- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Buch: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. Leipzig 1902.
- Lazarus M.: *Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“* 1862, Bd. 2, s. 54–62.
- Lehmann G.: *Der Einfluss des Judentums auf das französische Denken der Gegenwart*. Berlin 1940.
- Lehmann G.: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943.
- Lehmann G.: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931.
- Lehmann G.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 9: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts II*. Berlin 1953.
- Lembeck K.-H.: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg 1994.
- Levy H.: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927.
- Liebert A.: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie*. 2. erg. Aufl. Leipzig 1923.
- Linden H. van der: *Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants*. Übers. von P.A. Schmid. In: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Hrsg. von H. Holzhey. Frankfurt am Main 1994, s. 146–165.
- Lindheimer F.P.: *Beiträge zur Geschichte und Kritik der Neukantischen Philosophie*. Erste Reihe: *Hermann Cohen*. Bern 1900.
- Lisser K.: *Der Begriff des Rechts bei Kant. Mit einem Anhang über Cohen und Görland*. Berlin 1922.
- Löwith K.: *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 328–361.
- Lotze H.: *System der Philosophie*. Theil 2: *Drei Bücher der Metaphysik*. Leipzig 1879.
- Lübbe H.: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*. 2. Aufl. München 1974.

- Lutosławski W.: *The origin and growth of Plato's logic. With a account of Plato's style and of the chronology of his writings*. London 1897.
- Maimon S.: *Ueber die Progressen der Philosophie*. In: Idem: *Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Theil 1. Berlin 1793.
- Marburg versus Südwestdeutschland. *Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012.
- Marck S.: *Die Lehre vom erkennennden Subjekt in der Marburger Schule*. „Logos. Internationale Zeitschrift für die Philosophie der Kultur“ 1913, Bd. 4, s. 364–386.
- Marx W.: *Transzendente Logik als Wissenschaftslehre. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“*. Frankfurt am Main 1977.
- Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987.
- Mayerhofer H.: *Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“*. Wien 2004.
- Meyer J.B.: *Kant's Psychologie*. Berlin 1870.
- Moog W.: *Logik, Psychologie und Psychologismus. Wissenschaftssystematische Untersuchungen*. Halle a.S. 1919.
- Müller C.: *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp*. Tübingen 1994.
- Müller P.: *Einleitung*. In: HCW 2, 1*–25*.
- Müller-Freienfels R.: *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen*. Berlin 1923.
- Munk R.: *Der andere kritische Idealismus von Hermann Cohen*. „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ 2011, Bd. 59, H. 2, s. 271–282.
- Natorp P.: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912. [Nachdruck – Amsterdam 1965].
- Natorp P.: *Bruno Bauchs „Immanuel Kant“ und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus*. „Kant-Studien“ 1918, Bd. 22, s. 426–459.
- Natorp P.: *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Criticismus*. Marburg 1882.
- Natorp P.: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig–Berlin 1910.

- Natorp P.: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i.B. 1888.
- Natorp P.: *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*. Berlin 1918.
- Natorp P.: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 241–266.
- Natorp P.: *Metakritischer Anhang (1920). Logos – Psyche – Eros*. In: Idem: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Zweite, durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921, s. 457–513.
- Natorp P.: *Nachwort*. In: Idem: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Zweite, durchgesehene und um ein Nachwort vermehrte Auflage. Tübingen 1908, s. 86–126.
- Natorp P.: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. Marzęda. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 219–240.
- Natorp P.: *Philosophische Systematik. Mit der Gedenkenrede zum 100. Geburtstag am 24.1.1954. Einleitung und textkritische Anmerkungen von H. Knittermeyer*. Hamburg 1958.
- Natorp P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.
- Natorp P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Zweite, durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921.
- Natorp P.: *Quos auctores in ultimis belli Peloponnensiaci annis describendis secuti sint Diodorus Plutarchus Cornelius Iustinus*. Straßburg 1876.
- Natorp P.: *Recht und Sittlichkeit. Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie. Mit besonderem Bezug auf Hermann Cohens „Ethik des reinen Willens“ und Rudolf Stammers „Theorie der Rechtswissenschaft“*. „Kant-Studien“ 1913, Bd. 18, s. 1–79.
- Natorp P.: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Freiburg i.B.–Leipzig 1894.
- Natorp P.: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Zweite, durchgesehene und um ein Nachwort vermehrte Auflage. Tübingen 1908.
- Noack H.: *Die Philosophie Westeuropas*. Darmstadt 1962.
- Noras A.J.: *Debata Trendelenburg – Fischer. Problem obiektywności Kantowskich form myślowości*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2013, nr 1, s. 267–297.

- Noras A.J.: *Emil Lask. W stulecie śmierci*. W: „Folia Philosophica”. T. 33. Red. P. Łaciak. Katowice 2015, s. 31–49.
- Noras A.J.: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012.
- Noras A.J.: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007.
- Noras A.J.: *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und Südwestdeutschen Neukantianer*. In: *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*. Hrsg. von Ch. Krijnen, A.J. Noras. Würzburg 2012, s. 115–139.
- Noras A.J.: *Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa*. W: „Folia Philosophica”. T. 32. Red. P. Łaciak. Katowice 2014, s. 87–106.
- Noras A.J.: *Recepcja filozofii Kanta*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben i A.J. Noras. Katowice 2011, s. 11–25.
- Noras A.J.: *Rozumienie systemu w filozofii pokantowskiej*. Katowice 2016.
- Oberer H.: *Transzendentsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neuen Transzendentalphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 105–135.
- Oniszczyk J.: *Filozofia i teoria prawa*. Wyd. 2. Warszawa 2012.
- Oppenheim H.B.: *Der Katheder-Sozialismus*. Berlin 1872.
- Ożarowski J.: *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*. Warszawa 1998.
- Paulson S.L.: *Konstitutive und methodologische Formen. Zur Kantischen und neukantianischen Folie der Rechtslehre Hans Kelsens*. In: *Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt?*. Hrsg. von M. Heinz, Ch. Krijnen. Würzburg 2007, s. 149–165.
- Platon: *Fedon*. W: Idem: *Dialogi*. T. 1. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 611–714.
- Poma A.: *Autonomy of the law*. In: A. Poma: *Yearning for form and other essays on Hermann Cohen's thought*. Dordrecht 2006, s. 261–271.
- Poma A.: *The critical philosophy of Hermann Cohen*. Trans. by J. Denton. New York 1997.
- Poma A.: *Yearning for form and other essays on Hermann Cohen's thought*. Dordrecht 2006.
- Prauss G.: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin 1971.

- Prauss G.: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. 2. Aufl. Bonn 1977.
- Radbruch G.: *Filozofia prawa*. Przedmowa R. Dreier, S.L. Paulson. Tłum. E. Nowak. Przedmowa do wydania polskiego J. Zajadło. Warszawa 2009.
- Radbruch G.: *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo*. W: Idem: *Filozofia prawa*. Przedmowa R. Dreier, S.L. Paulson. Tłum. E. Nowak. Przedmowa do wydania polskiego J. Zajadło. Warszawa 2009, s. 244–254.
- Rath M.: *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg–München 1994.
- „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums”. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohen Spätwerk*. Hrsg. von H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach. Hildesheim–Zürich–New York 2000.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Freiburg im Breisgau 1892.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. verb. und erw. Aufl. Tübingen–Leipzig 1904.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 3. völlig umg. und erw. Auflage. Tübingen 1915.
- Rickert H.: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Auflage. Tübingen 1928.
- Rickert H.: *Vom System der Werte*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1913, Bd. 4, s. 295–327.
- Riehl A.: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*. Bd. 1: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*. 2. Aufl. Leipzig 1908.
- Ritzel W.: *Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der reinen Vernunft nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch*. Meisenheim am Glan 1952.
- Rosenkranz K.: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig 1840.
- Rosenzweig F.: *Einleitung*. In: JS I, XIII–LXIV.
- Schmid P.A.: *Einleitung*. In: HCW 7, 7*–38*.
- Schmid P.A.: *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*. Würzburg 1995.
- Schmid P.A.: *Ethischer Sozialismus*. „Rote Revue. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur” 1994, Bd. 72, H. 3, s. 8–13.

- Schmidt W. de: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*. Bonn 1976.
- Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992.
- Sieg U.: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994.
- Sieg U.: *Die Geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970*. Marburg 1988.
- Somló F.: *Juristische Grundlehre*. Leipzig 1917.
- Spengler O.: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Bd. 1: *Gestalt und Wirklichkeit*. Wien 1918; Bd. 2: *Welthistorische Perspektiven*. München 1922.
- Stadler A.: *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie*. Leipzig 1876.
- Stammler R.: *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin 1902.
- Stammler R.: *Theorie der Rechtswissenschaft*. Halle 1911.
- Stammler R.: *Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft*. In: *Systematische Rechtswissenschaft*. Hrsg. von R. Stammler u.a. Berlin–Leipzig 1906, s. I–LX.
- Stammler R.: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896.
- Sternberg K.: *Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus*. Leipzig 1919.
- Stolzenberg J.: *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen 1995.
- Ströcker E.: *Beziehungen der Wissenschaftstheorie zur Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert*. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx und E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 11–30.
- Systematische Rechtswissenschaft*. Hrsg. von R. Stammler u.a. Berlin–Leipzig 1906.
- Szyszkowska M.: *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*. Warszawa 1972.
- Szyszkowska M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.
- Szyszkowska M.: *Teoria i filozofia prawa*. Warszawa 2008.
- Szyszkowska M.: *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*. Warszawa 1972.

- Świącicka K.: *Kantowskie „a priori” w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX wieku*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1976, nr 22, s. 267–294.
- Świącicka K.: *Kantowskie „a priori” w interpretacji Hermanna Cohena*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1980, nr 26, s. 161–189.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Wyd. 19. Warszawa 2005.
- Tatarkiewicz W.: *Spór o Platona*. „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 3, s. 346–358.
- Tatarkiewicz W.: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Tłum. I. Dąmbska. Warszawa 1978.
- Treitschke H. von: *Unsere Aussichten*. In: „Preußische Jahrbücher”. Bd. 44. Hrsg. von H. von Treitschke. Berlin 1879, s. 559–576.
- Trendelenburg A.: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. 2. erg. Aufl. Leipzig 1862.
- Vaihinger H.: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 1 – Stuttgart 1881; Bd. 2 – Stuttgart–Berlin–Leipzig 1892.
- Völmicke E.: *Gewißheit und Geltung. Zur Auflösung des Geltungsproblem bei Fries*. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx und E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 31–48.
- Vorländer K.: *H. Cohen. Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Langes „Geschichte des Materialismus” in fünfter Auflage*, 64 S. Leipzig, J. Baedeker. 1896. „Kant-Studien” 1897, Bd. 1, s. 268–272.
- Vorländer K.: *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Tübingen 1911.
- Wagner H.: *Philosophie und Reflexion*. 2. Aufl. Basel 1967.
- Weise J.: *Die Begründung der Ethik bei Hermann Cohen*. Diss. Erlangen 1911.
- Wiedebach H.: *Einleitung*. In: HCW 16, s. IX–XXV.
- Wiedebach H.: *The national element in Hermann Cohen’s philosophy and religion*. Trans. W. Templer. Leiden–Boston 2012.
- Windelband W.: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911.
- Windelband W.: *Was ist Philosophie?*. In: *Idem: Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 1–54.

- Winter E.: *Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. Berlin 1980.
- Wolandt G.: *Einleitung*. In: HCW 8, VII*–XVI*.
- Zeidler K.W.: *Das Problem der Psychologie im System Cohens (mit Blick auf P. Natorp)*. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Hrsg. von W. Marx, E.W. Orth. Würzburg 2001, s. 135–146.
- Zeidler K.W.: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik*. R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn 1995.
- Zeller E.: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie. Ein akademischer Vortrag*. Heidelberg 1862.

Indeks osobowy

- A**
Adelmann Dieter 236, 237, 251
Ajschylos 12, 13, 25
Albertini Francesca 160, 161, 204, 251
Altenburg [Carl Heinrich] Martin 61, 251
Apelt Ernst Friedrich 87
Arystoteles 12, 13, 15, 25, 61, 126, 251
- B**
Banaszkiewicz Artur 159, 257
Barth Heinrich 123, 256
Bauch Bruno 30, 103, 110, 113, 132, 140, 147, 251, 253, 256, 261, 264, 267
Baumgarten Alexander Gottlieb 227
Beneke Friedrich Eduard 29, 87
Benjamin Walter 146, 155, 156, 253
Bergbohm Karl 181, 252
Bergmann Julius 18, 20
Bergson Henri 202
Bernstein Eduard 163, 164, 252
Berolzheimer Fritz 164, 252
Bęben Dariusz 47, 145, 251, 263
Blandzi Seweryn 123, 255
Boehm Fritz 12
Bolte Johannes 12
Bondy Antonelle Toni zob. Cassirer Toni
Bornstein Benedykt 43, 57, 139, 152, 258
- Bosiacki Adam 190, 258
Brahms Johannes 19
Braniss Christlieb Julius 11
Bratuscheck Ernst [Carl Ludwig] 32, 252
Brelage Manfred 92, 114, 115, 138, 241, 242, 252
Brentano Franz 166
Brentano Lujo 166
Brünn Siegfried 18
Buber Martin 160
Buchenau Artur 132, 252, 256
Buckle Henry Thomas 27
Buek Otto 132, 252, 256
- C**
Cantor Georg 110
Cassirer Ernst 15, 17, 18, 29, 85, 101, 103, 117, 132, 133, 171, 186, 197, 199, 201, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 256
Cassirer Toni 199, 252
Cavalerius zob. Cavalieri Bonaventura
Cavalieri Bonaventura 72
Chojnacki Piotr 158, 159, 162, 252
Cohen Friederike 11, 16
Cohen Gerson 11, 16
Cohen Hermann *passim*
Cohen Martha 17
Cohn Jonas 7
Cramer Wolfgang 147, 267
Czekajewska Justyna 90, 258

- D**ąbska Izydora 62, 266
 Denton John 185, 263
 Descartes zob. Kartezjusz
 Dreier Ralf 191, 264
 Dreyer Mechthild 213, 219, 252
 Dürer Albrecht 230
- E**berhard Johann August 90
 Edel Geert 15, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 51, 55, 59, 62, 63, 67, 74, 75, 77, 81, 88, 89, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 102, 106, 107, 110, 111, 112, 118, 125, 247, 252, 253
 Einstein Albert 102
 Eisler Rudolf 31, 253
 Elbogen Ismar 138, 256, 258
 Emge Karl August 194, 197, 198
 Engels Friedrich 162
 Erdmann Johann Eduard 29, 30, 253
- F**echner Gustav Theodor 31
 Feldstein Cemach 160, 253
 Fichte Johann Gottlieb 57, 100, 117, 118, 158, 160, 161, 213, 252
 Figal Günter 155, 156, 253
 Fiorato Pierfrancesco 122, 123, 160, 216, 253
 Fischer Kuno 15, 17, 29, 32, 35, 37, 38, 42, 43, 48, 49, 53, 87, 90, 103, 132, 253, 254, 262
 Fischer Mario 171, 253
 Flach Werner 63, 64, 67, 103, 106, 248, 253, 254, 256
 Flasch Kurt 200, 201, 202, 254
 Frank Erich 118
 Fries Jakob Friedrich 38, 40, 41, 43, 86, 87, 254
 Fritzsche Robert Arnold 94, 199, 202, 203, 224, 254
- G**adamer Hans-Georg 51, 122, 254
 Galewicz Włodzimierz 52, 80, 153, 186, 257
 Galileusz 91
- Gałęcki Jerzy 56, 60, 154, 157, 226, 229, 231, 257
 Gawronsky Dimitry 101, 254
 Gibbs Robert 187, 254
 Gigliotti Gianna 145, 254
 Gneist Rudolf von 166
 Görland Albert 15, 18, 29, 63, 85, 106, 115, 132, 186, 197, 201, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 260
 Grapengiesser Carl 32, 254
 Grimm Jacob Ludwig Karl 8
 Grimm Wilhelm Karl 8
 Grocjusz Hugo 176
 Gründer Karlfried 29, 256
 Grundke Armin 12, 250
 Grzeliński Adam 89, 258
 Günther Henning 146, 162, 232, 254
- H**ankel Hermann 61, 254
 Hanuszkiewicz Wojciech 8, 254
 Harms Friedrich 16
 Hartenstein Gustav 77, 255
 Hartmann Nicolai 91, 106, 113, 138, 171, 197, 254, 255
 Hasselhoff Görg K. 237, 251
 Hauff Günther 123, 256
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 7, 52, 53, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 128, 145, 146, 156, 169, 213, 255, 259, 260, 263
 Heidegger Martin 20, 106, 119, 123, 171, 237, 253, 255, 256, 265
 Heidemann Dietmar H. 109, 255, 259
 Heimbächer Evangelisti Irmela 145, 254
 Heinemann Fritz 145, 146, 255
 Heintel Erich 147, 267
 Heinz Marion 192, 258, 263
 Helmholtz Hermann 81, 100
 Herbart Johann Friedrich 13, 23, 27, 28, 31, 33, 38, 40, 41, 55, 77, 82, 255
 Herder Johann Gottfried 227, 232

- Herrmann [Johann Georg] Wilhelm 205
- Hertz Heinrich 100
- Hertz Wilhelm 33, 249
- Hildebrand Adolf 223, 255
- Hipokrates 61
- Höfler Alois 30, 255
- Hönigswald Richard 30, 31, 147, 197, 255, 267
- Holzhey Helmut 12, 16, 18, 19, 23, 62, 67, 68, 84, 92, 93, 97, 98, 102, 103, 105, 116, 120, 121, 122, 123, 131, 132, 133, 143, 145, 152, 156, 164, 165, 173, 188, 190, 203, 204, 205, 235, 236, 246, 247, 248, 251, 253, 255, 256, 260, 264
- Humboldt Alexander von 13
- Humboldt Wilhelm von 13
- Hume David 75
- Husserl Edmund 7, 116, 119, 121, 216, 243
- Ingarden Roman 39, 52, 74, 84, 111, 135, 139, 157, 257, 258
- Jankowski Marek 42, 72, 89, 90, 258
- Janssen Paul 29, 256
- Jestaedt Matthias 190, 259
- Kant Immanuel 7, 14, 16, 17, 19, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 99, 100, 101, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 123, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 143, 145, 146, 147, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 179, 183, 186, 187, 188, 192, 195, 197, 201, 204, 209, 216, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 238, 239, 240, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 266
- Kartezjusz 20, 49, 50, 99, 104, 138, 213, 261
- Kaufmann Erich 175, 176, 188, 194, 258
- Kebes 61
- Kellermann Benzion 132, 138, 252, 256, 258
- Kelsen Hans 147, 181, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 258, 259, 263
- Kinkel Walter 11, 12, 16, 17, 74, 207, 208, 219, 222, 224, 225, 259
- Klatzkin Jakob 199, 200, 201, 202, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 259
- Klein Hans-Dieter 110
- Klein Joseph 112, 115, 171, 172, 173, 259
- Knittermeyer Hinrich 122, 254, 262
- Köhnke Klaus Christian 13, 24, 259
- Körber Gustav 128, 259
- Krijnen Christian 103, 109, 112, 113, 118, 192, 252, 253, 255, 258, 259, 261, 263
- Krzemieniowa Krystyna 118, 265
- Kubalica Tomasz 48, 109, 251, 255, 262
- Kuntze Friedrich 63, 71, 259
- Kupś Tomasz 42, 72, 89, 258
- Laas Ernst 19, 33, 259
- Lagarde Paul Anton de 19
- Landman Adam 154, 226
- Lange Friedrich Albert 16, 17, 18, 23, 47, 48, 50, 51, 81, 82, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 107, 149, 156, 158, 161, 162, 163, 178, 205, 245, 247, 248, 249, 259, 260, 266
- Lask Emil 7, 108, 139, 253, 256, 263
- Lassale Ferdinand 158
- Lazarus Moritz (właśc. Moses) 12, 14, 23, 24, 235, 260

- Lehmann Gerhard 7, 8, 139, 260
 Leibniz Gottfried Wilhelm 70, 71, 72, 99, 104, 257
 Lembeck Karl-Heinz 14, 62, 77, 112, 120, 125, 126, 127, 128, 260
 Levy Heinrich 146, 260
 Lewandowski Hermann 17
 Lewandowski Louis 17
 Lewandowski Martha zob. Cohen Martha
 Liebert Arthur 108, 146, 260
 Liebmann Otto 36, 37
 Linden Harry van der 156, 157, 158, 159, 260
 Lindheimer Franz P. 159, 260
 Lisser Kurt 196, 260
 Liszt Franz von 191
 Locke John 75
 Löwith Karl 118, 119, 199, 200, 202, 203, 210, 211, 214, 219, 260
 Lotze Hermann 62, 124, 171, 260
 Lübke Hermann 156, 166, 260
 Luter Martin 11
 Lutosławski Wincenty 15, 261

Łaciak Piotr 50, 108, 241, 263

Maimon Salomon 70, 71, 261
 Marck Siegfried 138, 197, 198, 261
 Marks Karl 162, 163, 169, 266
 Marx Wolfgang 13, 24, 41, 67, 87, 88, 105, 106, 112, 116, 117, 118, 119, 121, 126, 255, 259, 261, 265, 266, 267
 Marzęda Witold 117, 262
 Mayerhofer Herta 156, 261
 Mendelsohn Moses 76
 Meyer Jürgen Bona 33, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 86, 87, 249, 261
 Michel Hermann 12
 Mikołaj z Kuzy 104
 Mittwoch Eugen 138, 256, 258
 Moog Willy 30, 261
 Mordka Artur 113, 255
 Motzkin Gabriel 204, 236, 251, 256, 264
 Müller Claudius 150, 151, 152, 156, 175, 179, 180, 183, 185, 186, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 261
 Müller Peter 57, 143, 247, 261
 Müller-Freienfels Richard 124, 172, 261
 Munk Reinier 133, 187, 254, 255, 261

Natorp Paul 7, 14, 19, 20, 24, 36, 38, 41, 44, 51, 54, 62, 63, 67, 68, 76, 77, 84, 92, 102, 106, 109, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 126, 150, 163, 164, 171, 172, 173, 175, 182, 188, 194, 196, 204, 205, 208, 235, 241, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 262, 265
 Nelson Leonard 87, 163
 Newton Isaac 65, 70, 74, 81, 91, 99, 108, 109
 Noack Hermann 50, 262
 Noras Andrzej Jan 15, 16, 35, 36, 47, 48, 50, 54, 103, 108, 109, 110, 145, 156, 197, 241, 246, 249, 250, 251, 255, 261, 262, 263
 Nowak Ewa 191, 264
 Nowicki Światosław Florian 53, 111, 255

Oberer Hariolf 241, 242, 263
 Ollig Hans-Ludwig 119, 155, 199, 241, 253, 260, 261, 263
 Oniszczyk Jerzy 177, 178, 263
 Oppenheim Heinrich Bernhard 166, 263
 Orth Ernst Wolfgang 13, 24, 41, 67, 87, 255, 259, 265, 266, 267
 Ożarowski Jan 126, 263

Parmenides 123
 Pätzold Detlev 118, 252, 253
 Paulson Stanley L. 191, 192, 263, 264
 Pitagoras 123

- Platon 12, 13, 14, 15, 18, 24, 47, 56, 59, 60, 61, 62, 64, 69, 77, 78, 104, 107, 112, 116, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 201, 228, 240, 250, 251, 260, 261, 262, 263, 266
 Plotyn 228
 Poma Andrea 123, 185, 189, 190, 247, 263
 Pomian Krzysztof 123, 255
 Popper Karl Raimund 106
 Prauss Gerold 75, 263, 264
 Proklos Diadochos 61, 251
- R**
 Radbruch Gustav 170, 171, 191, 194, 264
 Rath Matthias 30, 264
 Reicke Rudolf 76, 257
 Reinhold Karl Leonhard 71
 Reininger Robert 147, 267
 Rickert Heinrich 37, 103, 112, 113, 253, 256, 264
 Riehl Alois 115, 140, 264
 Ritschl Albrecht 209
 Ritzel Wolfgang 140, 264
 Rosenkranz Karl 49, 264
 Rosenzweig Franz 18, 193, 200, 218, 219, 249, 264
- S**
 Sala Beate Ulrike la 237, 251
 Salomon Friederike zob. Cohen Friederike
 Salomon Max 194, 197, 198
 Sanctis Sante de 30, 255
 Sander Fritz 192
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 213
 Schleiermacher Friedrich Ernst Daniel 11, 48, 204, 241
 Schmied-Kowarzick Wolfdietrich 30, 255
 Schmid Peter A. 143, 144, 145, 147, 148, 151, 154, 156, 157, 159, 160, 165, 166, 170, 171, 180, 181, 184, 188, 192, 193, 212, 217, 247, 254, 260, 264
 Schmidt Winrich de 24, 31, 38, 75, 76, 94, 235, 265
 Schmoller Gustav von 166
 Schnädelbach Herbert 118, 265
 Schöndörffer Otto 132, 252
 Schoeps Julius H. 18, 248
 Schopenhauer Artur 231
 Schulte Christoph 248
 Schulthess Peter 23, 36, 62, 63, 66, 68, 247
 Schweizer Hans Rudolf 123, 256
 Semper Gottfried 230
 Sieg Ulrich 16, 20, 115, 119, 145, 265
 Sokrates 61, 123, 170, 241
 Solger Karl Wilhelm Ferdinand 227
 Sombart Werner 166
 Somló Felix 194, 265
 Spengler Oswald 176, 265
 Spinoza Baruch 12, 13, 199, 200
 Stadler August 16, 58, 63, 248, 265
 Stammeler Rudolf 150, 164, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 262, 265
 Steinthal Heymann (właśc. Chajim) 12, 13, 14, 23, 50, 235
 Sternberg Kurt 235, 265
 Stolzenberg Jürgen 106, 265
 Strauß Abraham 200
 Strauß Bruno 119, 170, 200, 246, 249, 250
 Ströker Elisabeth 67, 265
 Suchorzewska Janina 43, 57, 139, 152, 258
 Szubert Rafał 190, 258
 Szyszkowska Maria 158, 169, 175, 177, 190, 191, 252, 265
- Ś**
 Święcicka Krystyna 35, 266
- T**
 Tarnogórski Czesław 158, 252
 Tatarkiewicz Władysław 36, 62, 77, 97, 124, 125, 266
 Templer William 205, 266
 Treitschke Heinrich von 47, 201, 249, 266

- Trendelenburg Friedrich Adolf 12, 14, 15, 16, 29, 32, 35, 38, 39, 66, 67, 90, 103, 132, 156, 252, 254, 262, 266
- Überweg** Friedrich 44
- Usener Hermann 19
- Vaihinger** Hans 132, 133, 266
- Vischer Friedrich Theodor 27
- Völmicke Elke 87, 266
- Vorländer Karl 102, 163, 175, 266
- Wagner** Hans 106, 147, 266, 267
- Wartenberg Mściśław 157, 258
- Wehrenpfennig Wilhelm 47, 249
- Weinhold Karl 12
- Weise Johannes 185, 266
- Weißborn Georg 17, 18, 48
- Welker Georg 19
- Wiedebach Hartwig 12, 18, 204, 205, 236, 248, 250, 251, 256, 264, 266
- Wildermuth Armin 123, 256
- Wilhelm I 65
- Winckelmann Johann Joachim 229
- Windelband Wilhelm 103, 107, 242, 253, 256, 266
- Winter Eggert 50, 51, 64, 66, 78, 84, 85, 88, 106, 107, 109, 110, 114, 117, 137, 138, 147, 148, 149, 151, 152, 154, 158, 159, 171, 173, 185, 187, 188, 193, 195, 197, 198, 267
- Witwicki Władysław 61, 263
- Włoch Wojciech 52, 153, 257
- Wolandt Gerd 19, 221, 247, 267
- Wundt Max 140, 264
- Wundt Wilhelm 31, 253
- Zajadło** Jerzy 191, 264
- Zeidler Kurt Walter 41, 44, 45, 147, 267
- Zeller Eduard 36, 37, 62, 85, 124, 125, 249, 267
- Żelazny** Mirosław 92, 135, 139, 256

Andrzej J. Noras

Philosopher of Pure Cognition. Thing about Hermann Cohen

Summary

Hermann Cohen remains one of the most important philosophers of the turn of the 19th century. He is known first and foremost as the founder of the Neo-Kantian Marburg School, which, alongside the Baden School, constituted the primary center of philosophical thought in Germany at that time. Nonetheless, Cohen has not been widely recognized for his contributions to the study of philosophy due to the fact that, because of his Jewish heritage, he worked at the provincial University of Marburg in Hesse. The following monograph accounts for his relative lack of recognition and thus begins with an overview of Cohen's biography. Following that introduction, the monograph has been divided into two parts.

The first part concerns theoretical philosophy, which constituted the cornerstone of Cohen's doctrine. The Marburg Neo-Kantianism is considered to be the most radical version of anti-psychologism and logicism; nonetheless, Cohen started his career as a philosopher as a disciple of Heymann (or Chajim) Steinthal, a linguist and a philosopher, as well as Moritz (or Moses) Lazarus: the publishers of the periodical *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. In 1871, he published the first edition of *Kants Theorie der Erfahrung*, which was later republished in 1885 and 1918. In this part of the monograph, the author presents the evolution of Cohen's ideas, who gradually progressed toward radical anti-psychologism. This stance is clearly reflected in his 1902 book *Logik der reinen Erkenntnis*, which shows Cohen as a philosopher interested in grounding the notions of philosophy and science. Cohen, then, is seen as a thinker who searches for conditions which would guarantee the objective value of cognition. Thus, his epistemological program becomes an alternative for the phenomenology school of thought, which came to prominence in the beginning of the 20th century.

Cohen remains convinced that the objective value of cognition is irrevocably connected with a search for the source. The concept which becomes crucial for his philosophy is the notion of the source

(*Ursprung*), which for Cohen signifies a search for the rules which govern cognition and which ensure its objective value. What is particularly interesting about Cohen's theory of cognition is the fact that it constitutes an attempt at a transcendental grounding of cognition, which is sometimes referred to as "a theory of cognition without the subject" or "idealism without the subject." This phrase, coined by Manfred Brelage, has its origins in the fact that Cohen's idealism is a transcendental idealism *par excellence*. For that reason, Gerhard Lehmann calls Cohen "the archpriest of science."

The second part of the monograph is devoted to practical philosophy, and ethics in particular. This ethics is connected with the ethics of socialism, developed by the protoplast of the Marburg School, even though Cohen is interested not so much in the subject of the ethics itself, but rather in the grounding of ethics in science. He is convinced that while mathematical natural history has its grounding in logic, ethics has its groundings in jurisprudence. Next, the author proceeds with an analysis of the philosophy of law, which becomes even more interesting given the fact that Rudolf Stammler, one of the most distinguished philosophers of the law of that period, also belonged to the Marburg School. Thus, the author discusses the conception of varying content of the law of nature. Moreover, it should also be noted that—as Claudius Müller argues in his book—during the time of the Nazi regime, libraries in Germany discarded all books by Hermann Cohen, who was Jewish, as well as those of Karl Vorländer, who was a socialist and one of Cohen's students. Moreover, the author focuses on the philosophy of religion—crucial due to Cohen's Judaism—as well as aesthetics and psychology.

The monograph constitutes an overview of Cohen's views, painting the thinker as a scholar determined to discover the foundation in which he could ground his science. This process was so crucial for the founder of the Marburg School that his philosophy is often equated with constant critique. Martin Heidegger—involved with Marburg in 1923–1928—in his book *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), uses the figure of Rudolf Hermann Lotze, but doesn't directly refer to that fact. Meanwhile, Lotze, in his critique of the common practice of grounding philosophy in the theory of cognition, writes, "[...] such tasks are forced to find solutions: the constant sharpening of knives is boring when there is nothing to be cut." This sharpening of the knives is, indeed, what seems to lie at the core of Cohen's philosophy. Nonetheless, what this monograph aims to emphasize is the meaningfulness of the task.

Andrzej J. Noras

Hermann Cohen. Der Philosoph von der reinen Erkenntnis

Zusammenfassung

Hermann Cohen ist einer der wichtigeren Philosophen der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert. Er gilt in erster Linie als Begründer der Neukantianischen Marburger Schule, die neben der Badischen Schule (Südwestdeutschen Schule) das wichtigste philosophische Zentrum des damaligen Deutschlands war. Er bleibt dennoch nur deswegen unbekannt, dass er wegen seiner jüdischen Herkunft sein Leben lang mit einer provinziellen Universität Marburg in Hessen verbunden war. Den Sachstand in Rücksicht nehmend fängt der Band mit der Biografie des Philosophen an, um dann in zwei Teile geteilt zu werden.

Der erste Teil konzentriert sich auf theoretische Philosophie als Grundlage der Doktrin Cohens. Der Marburger Neukantianismus ist eine der radikalsten Varianten des Antipsychologismus und Logizismus, was nichts an der Tatsache endet, dass Cohen seinen wissenschaftlichen Weg als Schüler der Herausgeber von der „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“: des Sprachwissenschaftlers und Philosophen, Heymann (eigentlich: Chajim) Steinthal und Moritz (eigentlich: Moses) Lazarus, begann. Im Jahre 1871 veröffentlichte er zum ersten Mal das Buch *Kants Theorie der Erfahrung*, das zu seinen Lebzeiten noch zwei Ausgaben (1885 und 1918) hatte. In dem Teil wird die Evolution der Ansichten Cohens nachgezeichnet, der langsam zum extremen Antipsychologismus neigt. Der ist kennzeichnend für das im Jahre 1902 veröffentlichte Werk *Logik der reinen Erkenntnis*, das Cohen als einen für die Fundierung von Philosophie und Sprachwissenschaft Interesse habenden Philosophen schildert. Cohen erscheint hier als ein Denker, der nach solchen Bedingungen sucht, welche eine objektive Bedeutung der Erkenntnis gewährleisten würden. Sein epistemologisches Programm ist also eine Alternative zu der Anfang des 20. Jahrhunderts keimenden Phänomenologie.

Cohen ist davon überzeugt, dass die objektive Bedeutung der Erkenntnis mit der Suche nach dem Ursprung verzahnt sei. Als schwerwiegend findet er den Begriff „Ursprung“, der für ihn die

Bemühungen bedeutet, nach solchen Prinzipien zu suchen, welche die Erkenntnis organisieren und deren objektive Bedeutung garantieren werden. Eine sehr interessante Eigenschaft der Erkenntnistheorie Cohens ist, dass sie ein Versuch ist, die Erkenntnis transzendental zu fundieren, und der Versuch wird manchmal als „subjektlose Erkenntnistheorie“ oder als „subjektloser Idealismus“ betrachtet. Diese von Manfred Brelage geprägte Bezeichnung resultiert aus der Tatsache, dass Cohens Idealismus der transzendente Idealismus *par excellence* ist. Aus dem Grund wird Cohen von Gerhard Lehmann „Erzpriester der Wissenschaft“ genannt.

Der zweite Teil des Bandes ist der praktischen Philosophie gewidmet und in den Vordergrund tritt hier die Ethik. Diese Ethik bezieht sich auf die Ethik des Sozialismus vom Begründer der Marburger Schule, obwohl Cohen in höherem Maße an die Fundierung der Ethik als einer Wissenschaft, als an den Gegenstand der Ethik selbst interessiert war. Er ist sich dessen sicher, dass obwohl mathematische Naturwissenschaft auf Logik fußt, gründet die Ethik auf Rechtswissenschaft. Zum Gegenstand der nächsten Analyse wird die Rechtsphilosophie, was um so mehr interessant ist, dass zur Marburger Schule einer der hervorragendsten damaligen Rechtsphilosophen, Rudolf Stammler gezählt wurde. Erörtert wird hier die Theorie des Naturrechts mit variablem Inhalt. Interessanterweise wurden die Werke des Juden Hermann Cohen und seines Schülers, des Sozialisten, Karl Vorländer – wovon man aus dem Buch Claudius Müllers erfahren kann – in der Nazizeit aus den Bibliotheken weggeworfen. In dem Teil werden auch behandelt: die in Anbetracht Cohens Judentums fundamentale Religionsphilosophie, als auch Ästhetik und Psychologie.

Das Buch ist eine Darlegung der Ansichten Cohens und in dessen Lichte ein Denker erscheint, der nach Fundierung der Philosophie beharrlich strebend das Fundament der Wissenschaft zu weisen versucht. Die Frage zur Fundierung ist für den Begründer der Marburger Schule umso mehr wichtig, dass seine Philosophie häufig mit ständiger Kritik verknüpft ist. Der mit Marburg in den Jahren 1923–1928 verbundene Philosoph, Martin Heidegger verwendet in seinem Buch *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) das Motiv von Rudolf Hermann Lotze, zeigt diese Tatsache aber nicht. Demgegenüber kritisiert Lotze die damals geltende Fundierung der Philosophie auf Erkenntnistheorie und schreibt: „[...] die Aufgaben seien gezwungen, eine Lösung zu finden: ständiges Schärfen von Messern sei aber langweilig, wenn man nichts zum Schneiden habe“. Das Schärfen von Messern scheint eben den Kern der wissenschaftlichen Tätigkeit Cohens darzustellen und der vorliegende Band bestätigt trotzdem den Sinn der Beschäftigung.

Na okładce – podobizna Hermanna Cohena
ze zbiorów Hermann Cohen-Archiv

Redaktor Małgorzata Poglódek
Projektant okładki Tomasz Kipka
Redaktor techniczny Małgorzata Pleśniar
Korektor Marzena Marczyk
Łamanie Edward Wilk

Copyright © 2018 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-226-3131-7
(wersja drukowana)

ISBN 978-83-226-3132-4
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 17,5. Ark. wyd. 16,5.
Papier offset. kl. III, 90 g. Cena 30 zł (+ VAT)

Druk i oprawa
„TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław